NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07022561 4

Ludwig Feuerbach's

ſämmtliche Werke.

Fünfter Band.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1848.

Darſtellung, Entwicklung und Kritik

der

Leibnitz'ſchen Philoſophie.

Von

Ludwig Feuerbach.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1848.

R.A.H.
76

Copy

Digitized by Google

Digitized by Google

(Feuerbach)

Y²X

Digitized by Google

Vorwort.

1836*).

Die gehaltvollſte Erſcheinung auf dem Gebiete der neuern Philoſophie nach Carteſius und Spinoza iſt — ungeachtet der allerdings höchſt empfindlichen Lücken und Mängel ſeiner Philoſophie — Leibnitz. Ihm allein hat daher der Verfaſſer den zweiten Theil ſeiner Geſchichte beſtimmt.

Eine beſondere Darſtellung von Locke, Cudworth, Gliſſon u. ſ. w. lag außer dem weſentlichen Zwecke ſeiner Geſchichte.

Dieſer ſein weſentlicher Zweck — und hierin allein liegt die differentia specifica ſeiner Geſchichte — folglich ſein weſentliches Objekt

*) Dieſe Schrift von mir erſchien zwar erſt Oſtern 1837, aber ſie kam ſchon im Herbſt 1836 unter die Preſſe.

iſt nämlich nicht das, was nur die formelle Thätigkeit der Darſtellung erfordert und zuläßt, ſondern das, was eine poſitiv philoſophiſche Thätigkeit, die Thätigkeit einer immanenten Entwicklung nicht nur möglich, ſondern auch nothwendig macht.

Die Entwicklungsfähigkeit iſt das Zeichen deſſen, was Philoſophie iſt. Locke z. B. iſt keiner Entwicklung fähig, keiner bedürftig. Was Locke wollte und dachte, iſt Jedem bekannt, der irgend eine Geſchichte der neuern Philoſophie geleſen hat, nicht, was Leibnitz. Locke kann im Weſentlichen nicht mißverſtanden, nicht oberflächlich behandelt werden, aber Leibnitz. Locke hat den Sinnenſchein — etwas andres iſt Erfahrung — für ſich, Leibnitz gegen ſich. Die Anſicht, daß die Sonne ſich bewegt, bedarf keiner Entwicklung aus Gründen, wohl aber die, daß die Erde ſich bewegt. Zwiſchen Locke in dieſer und Locke in jener Geſchichte kann daher auch nur ein formeller Unterſchied ſtatt finden; nicht ſo bei Leibnitz.

Die Entwicklung iſt die Entzifferung des wahren Sinns einer Philoſophie, die Enthüllung deſſen, was das Poſitive in ihr iſt, die Darſtellung ihrer Idee innerhalb der zeitlich bedingten, endlichen Beſtimmungsweiſe dieſer Idee. Die Möglichkeit der Entwicklung iſt die Idee.

Schwer iſt darum die Entwicklung, leicht die Kritik. Das Fehler- und Mangelhafte verlangt nur Aufmerkſamkeit, das Gute Verſenkung in ſich. Jenes entdeckt auch die flüchtigſte Converſation, dieſes

nur vertrauter Umgang. Der Fehler gibt ſich durch ſich ſelbſt bloß, ſpringt in die Augen; das Gute weilt in ſich, im Innern, ſich ſelbſt genießend, gibt ſich nur dem Verwandten kund. Die wahre Kritik liegt in der Entwicklung ſelbſt, denn dieſe iſt nur möglich durch die Sonderung des Weſentlichen von dem Zufälligen, des Unbedingten von dem Bedingten, des Objektiven von dem Subjektiven.

Das Mittel der Entwicklung iſt ebenſowohl eine *analytiſche* als *ſynthetiſche* Thätigkeit — eine analytiſche, indem ſie nicht nur von den beſtimmten, einzelnen Gedanken den allgemeinen, beſtimmenden Begriff abſtrahirt, ſondern auch aus dem Geſagten das herauswickelt, was im Geſagten *nicht geſagt* iſt, aber doch unentwickelt in ihm liegt, daher nur ein Objekt der *Meditation*, nicht der empiriſchen Wahrnehmung iſt — eine *ſynthetiſche*, indem ſie nur durch die Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen zu einem Ganzen, durch die Verknüpfung der verſchiedenen, iſolirten, ſcheinbar nicht in einer Beziehung zu einander ſtehenden oder wenigſtens nicht in einer ſolchen ausgeſprochenen, dem Weſen nach aber doch zuſammengehörenden Gedanken die Idee ermittelt. Die Entwicklung iſt daher eine *genetiſche* Thätigkeit, indem ſie das, was nur als unvermittelte Theſe erſcheint, und ſo lange es ſo erſcheint oder ſo wiedergegeben wird, unbegriffen iſt, erzeugt, aus ſeinem Grunde ableitet. Aber ſie iſt nothwendig eine *hiſtoriſch gebundene* und *beſtimmte* Thätigkeit. Sie muß ſich ſtets ſtützen auf *beſtimmte Data*, aus denen, ſei es nun *direkt* oder *indirekt*, hervorgeht, daß wirklich dieſe Entwicklung, dieſe Geneſis dem wahren, unverkennbaren Sinn

und Geiſt des Philoſophen gemäß iſt. So leitet z. B. Leibnitz nirgends direkt aus dem Begriffe der Monade die Vielheit der Monaden ab. Obgleich er aber keine förmliche Deduktion der Vielheit gibt, ſo iſt ſie doch nicht von ihm vorausgeſetzt oder von Außen aufgenommen, und eine Geneſis derſelben aus dem Begriffe der Monade hiſtoriſch gerechtfertigt und begründet durch die Beſtimmung z. B., daß ein wirkliches Weſen nothwendig ein Einzelweſen iſt.

Das Ideal der entwickelnden Darſtellung iſt die organiſche Thätigkeit. Die Entwicklung ſoll Reproduktion, Metamorphoſe ſein. Der Entwickler ſoll das Fremde nicht als ein Fremdes, ſondern ſo als wäre es das Seinige, er ſoll es als ein durch die eigne Thätigkeit Vermitteltes, Aſſimilirtes wiedergeben. Sein Vorbild iſt nicht die Biene, die den Blumenſtaub ſammelt und nach Hauſe trägt, ſondern die Biene, die den bereits geſammelten Blumenſtaub als Wachs wieder ausſchwitzt.

Auf dem Gebiete der Geſchichte der Philoſophie entſpricht eine Darſtellung ihrer Aufgabe nur als Reproduktion. Das Objekt ſind hier nicht äußerliche, ſondern innerliche, immanente Handlungen des Geiſtes — Gedanken —, wo die Urſache in der Wirkung, die Wirkung in der Urſache bleibt. Die Intelligenz verſetzt ſich in ihrer Entäußerung nicht in ein fremdes Element; der Gedanke äußert ſich, um wieder gedacht, nicht um etwa geſehen oder geglaubt zu werden; er bleibt ſtets in ſeiner Heimat, ſeinem Urſprunge. Die Kraft, die ihn

erzeugt hat, dieſelbe iſt es, dieſelbe muß es ſein, die ihn wieder erzeugt.

Man kann ſich allerdings auch zu den Handlungen des denkenden Geiſtes in ein mechaniſches Verhältniß verſetzen und ſie wie äußerliche Handlungen in der Weiſe einer Erzählung darſtellen. Aber dieſes Verhältniß iſt kein adäquates, vielmehr ein der Natur des Gegenſtandes widerſprechendes. Bei einer ſolchen Darſtellung bleibt es — den beſten Fall angenommen — völlig unentſchieden, ob und wie der Darſteller ſeinen Gegenſtand erfaßt und begriffen hat. Er legt wenigſtens kein objektives Zeugniß darüber ab. Er überläßt daher auch den Leſer ſich ſelbſt, ohne Mittel zum Verſtändniß, übergibt ihm den Philoſophen auf Gnade und Ungnade, und erwähnt die ſchwierigſten, aber auch wichtigſten Materien einer Philoſophie entweder nur im Vorbeigehen, oder, was noch ſchöner iſt, bemerkt ſie nicht einmal. Ehe man mit einem einzigen Philoſophen in der Entwicklungsmethode fertig wird, kann man daher recht leicht in einer bequemern Manier ein ganzes Dutzend Philoſophen abfertigen — wenn anders die Philoſophen dutzendweiſe zu haben ſind.

Mit der Entwicklung iſt aber zugleich weſentlich zu verbinden die rein hiſtoriſche Darſtellung, welche den Philoſophen — ſo viel als möglich — ſelbſt ſprechen, ſich aus und durch ſich ſelbſt erklären läßt. Die ſubjektive Thätigkeit beſteht hier nur in der Art und Weiſe der Verbindung ſeiner Worte. Je nach der Natur des Gegenſtandes

und der Beſchaffenheit der in den Werken des Philoſophen darüber vorliegenden Materialien kann aber auch die rein hiſtoriſche Darſtellung Entwicklung ſein oder ihre Stelle vertreten. Die Entwicklung kann ſich überhaupt nur auf das Weſentlichſte erſtrecken: ſie iſt nur da an ihrem Platze, wo ſie nothwendig iſt.

§ 1.

Einleitung.

Die neuere Philoſophie, im Unterſchiede von der ſcholaſtiſch ariſtoteliſchen, die Philoſophie „juxta propria principia“ iſt von Geburt eine Italienerin. Dem feurigen Italiener mußte es zuerſt in dem düſtern Kloſtergebäude der Scholaſtik zu enge und unbehaglich werden; ſchon ihrer Form nach widerſprach ſie ſeinem Temperamente, ſeiner äußern Naturanſchauung, ſeinem äſthetiſchen Sinn. Nicht ohne Bedeutung für die Zukunft war es, daß ſie in Italien begann. Auch in ihren ſpäteren, reiferen Jahren, auch in kälteren Regionen beurkundete ſie ihren Urſprung, bewahrte ſie die Glut des ſüdlichen Himmels in ſich. Aber nur ihre Geburts-, nicht ihre Wohnſtätte fand die Philoſophie in Italien. Das Schickſal der italieniſchen Philoſophen war das Schickſal der Philoſophie ſelbſt. Bruno entfloh nach Frankreich, England und Deutſchland, Campanella fand nach einer langjährigen Gefangenſchaft in ſeinem Vaterlande in Frankreich ein Aſyl. Erzeugen konnte wohl der Italiener die Philoſophie, aber ſie erziehen, entwickeln, ausbilden war die Sache anderer Völker.

Das der Zeit nach nächſte Volk, das die neuere antiſcholaſtiſche Philoſophie in ſich aufnahm, war das engliſche. Aber in dem ſchweren

Luftkreis des engliſchen Utilismus' und Merkantilismus', wo der Geiſt nur auf den Schwingen der Phantaſie und des Humors ſich über die Sphäre des Beſchränkten und Endlichen erhebt, fiel der geflügelte, ätheriſche Götterbote des Gedankens als der Mercurius praecipitatus des Empirismus nieder. Die metaphyſiſche Philoſophie erhielt ſich in England nur als hiſtoriſche Philoſophie, als Platonismus oder Ariſtotelismus, oder als Myſtik, wie in Henri More; der eigne, productive Geiſt war Empirismus und Materialismus. Die Philoſophie verließ daher wieder England und begab ſich zu dem regeren und empfänglicheren Volk der Franzoſen. Der Franzoſe iſt empfindſamer als der Engländer, er hat einen allgemeineren, humaneren Sinn, es rollt ein ſpirituelles, idealiſtiſches Princip in ſeinen Adern. Der Franzoſe erhebt ſich daher mit leicht erregbarer Begeiſterung über die Sphäre des Sinnlichen und Beſondern zum Ueberſinnlichen, zum Allgemeinen empor, aber er kann nicht den Gedanken in ſich ſelbſt feſthalten und beſtimmen; er findet im Denken keinen Uebergang zum Sein; der Begriff bleibt bei ihm blos ein leerer und allgemeiner Begriff; er fällt ſogleich wieder herunter in die ſinnliche Anſchauung, wo er allein Inhalt findet. Die Philoſophie machte in Frankreich zwar den Fortſchritt, daß ſie ſich hier mehr concentrirte, ihr Thema beſtimmter faßte, und ſo erſt eine Schule gründete, während die italieniſchen Philoſophen mehr oder weniger bloße Naturaliſten waren, die auf gut Glück philoſophirten, ſo, wie es ihnen eben ihre Anlage, ihre Individualität, ihr Naturdrang eingab. Aber der Franzoſe löſte die Aufgabe der Philoſophie nur zur Hälfte, brach gerade in der Mitte ab, aus Scheu vor den Schwierigkeiten des metaphyſiſchen Denkens, und legte ſich aus Aerger hierüber um ſo eifriger auf das Studium der Mathematik und Phyſik. Es dauerte daher nicht lange, ſo wurde die Philoſophie als eine bloße Träumerin von dem aus England hauptſächlich eingedrungenen Senſualismus und Materialismus aus Frankreich faſt gänzlich vertrieben.

Ehe aber dieſes förmlich geſchah, wanderte ſchon die Philoſophie von Frankreich nach Holland. Aber hier kehrte ſie nicht bei einem eigentlichen Holländer ein, ſondern bei einem Individuum, in dem ſich eine bedeutungsvollere Differenz, als der National-Unterſchied, die Differenz zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum hervorhebt, bei einem Individuum, das als Jude geboren und erzogen war, aber vom Judenthum ſich abgetrennt hatte, ohne zum Chriſtenthum überzugehen, das die perſonificirte Selbſtſtändigkeit und „Libertas cogitandi“ war. Hier ruhte die Philoſophie von den tumultuariſchen Extremen des Idealismus' und Materialismus' aus, zwiſchen denen ſie in Frankreich hin und her geſchwankt hatte; hier reinigte ſie ſich von allen fremdartigen Beſtandtheilen, allen Verzierungen der Phantaſie, allen Umhüllungen des Anthropomorphismus und Anthropopathismus; — hier ſchliff ſie ſich Augengläſer, um recht klar und deutlich zu ſehen; hier gab ſie ein reines, ein getreues Ebenbild ihrer ſelbſt. Aber der Stoff, worin ſie ſich abbildete, war hart, war unpaſſend. Es war nur Steindruck, kein farbenlebendiges Bild. Für ſein Zeitalter war das ſteinerne Bild darum auch ein wahres Meduſenhaupt. Es brachte keine andere Wirkung als Gegenſatz gegen ſich hervor. Die Philoſophie, den beſſeren Verſtand erſt von ſpäteren Zeiten erwartend, begab ſich daher jetzt, nachdem ſie bereits die bedeutungsvollſten Völker der neuern Zeit abſolvirt hatte, nach Deutſchland. Hier reflectirte und beſann ſie ſich über ſich ſelbſt, ſammelte die verſchiedenen Philoſophien, und faßte ſie als Arten unter dem allgemeinen Gattungsbegriff, unter der Idee der Philoſophie zuſammen; hier las ſie die ſämmtlichen Werke, die ſie auf ihren Reiſen im Ausland geſchrieben, noch einmal durch, kritiſirte und corrigirte ſie, oder verwarf ſie theilweiſe gänzlich; hier fing ſie ſelbſt die Materie, die ſie bereits in Frankreich begonnen, aber von deren Fortſetzung und Vollendung ſie gerade bei den wichtigſten und ſchwierigſten Punkten durch den unbeſtändigen Charakter der Franzoſen abgehalten worden war, von vornen wieder an, und ſetzte ſie mit Hülfe deutſcher

Gründlichkeit und Beharrlichkeit bis in die tiefſte Tiefe ununterbrochen fort. Hier in Deutſchland erſt machte ſich die Philoſophie anſäſſig, verſchmolz ſie mit dem Weſen der Nation. Zunächſt wohl blieb ſie der Nation noch ferne; aus Frankreich herübergekommen und immer noch im lebhafteſten Verkehr mit dieſem Lande begriffen, bediente ſie ſich zum Ausdruck ihrer Gedanken noch der franzöſiſchen und lateiniſchen Sprache. [1] Sie hatte überhaupt noch etwas Fremdartiges in ihrem Weſen, einen Anſtrich vom franzöſiſchen Esprit; ſie benahm ſich daher auch wie eine Fremde, die ſehr ſachte, galant, vorſichtig und rückſichtsvoll auftritt, um keinen Anſtoß zu geben.

Zwar war von Seiten ihrer Ahnen die Philoſophie den Deutſchen längſt bekannt und empfohlen, aber eben nicht gerade zum Beſten. Luther, „der Mann Gottes" in den Augen eines großen Theils der Deutſchen, hatte ja den bedeutungsvollſten und berühmteſten ihrer Ahnen, den Ariſtoteles, als einen „verdammten, gottloſen und ſchalkhaften Heiden," und mit ihm die Philoſophie, denn unter keiner andern Repräſentation war ſie damals vorhanden, geraden Wegs zum Teufel geworfen, ſein Freund, der nachmalige praeceptor communis Germaniae, dachte auch, in ſeiner Jugend wenigſtens, nicht beſſer von der Philoſophie, und die Executoren dieſer antiphiloſophiſchen Geſinnung, die ſogenannten Enthuſiaſten gingen in ihrer Conſequenz ſoweit, daß ſie alles Studium ſelbſt für Sünde erklärten. Luther und Melanchthon kamen zwar bald zu Verſtande und erkannten die Nothwendigkeit der Philoſophie. Melanchthon führte ſelbſt den Ariſtoteles, aber in einer vom Wuſte der Scholaſtik gereinigten, menſchenfreundlichen Geſtalt, auf den proteſtantiſchen Univerſitäten ein, ja ſelbſt in deutſcher Sprache erſchien ſchon im Jahre 1577 von einem Schüler Melanchthons eine Logik, die freilich nichts war als ein unſchuldiges philoſophiſches ABC-Buch. Aber dieſe Anerkennung der Philoſophie kam nicht aus dem innerſten Grund der Seele, entſprang nicht aus einem ſelbſt philoſophiſchen Geiſte und Triebe, aus einem innern Bedürfniß. Die Philoſophie hatte eine unter-

geordnete, ihrem Weſen widerſprechende, eine nur *formelle* *), darum unfruchtbare Bedeutung und Stellung. Die deutſche Nation hatte ſich eben in der Religion von einer fremden Gewalt, der Herrſchaft Roms emancipirt; die religiöſe Freiheit war die weſenhafte Angelegenheit. Alle *poſitive* Thätigkeit des Geiſtes ſog die Religion in ſich. Die Theologie war der *eigne*, der lebendige, der gegenwärtige Geiſt; die Philoſophie ein fremder, überlieferter, ein vergangener Geiſt. Dem Menſchen gelingt nur, was er mit der Bedeutung der höchſten Angelegenheit, mit der Bedeutung der Religion betreibt. Aber eben die Philoſophie hatte nur die Bedeutung einer weltlichen, den weſentlichen Angelegenheiten der Seele äußerlichen Wiſſenſchaft. Der Geiſt hatte ſein Weſen noch nicht mit der Philoſophie identificirt, ſich nicht in *unmittelbare*, lebendige Einheit mit ihr geſetzt; ſie war nicht ſeine *nächſte* Angelegenheit, der Inhalt ein überlieferter, die *eigne* Thätigkeit nur eine formelle, *geiſtloſe*.

In Deutſchland war daher, dem religiöſen Charakter der Nation gemäß, die Emancipation der Religion jener der Philoſophie vorangegangen. Während in Frankreich, England, Italien die *ſelbſtſtändige* Philoſophie *außerhalb* der beſtehenden Religion beginnt, mit einer Abtrennung von ihr, jedoch einer ſolchen, die ſie unangefochten beſtehen ließ, mit der Entzweiung in eine Welt des Glaubens, wo nichts die Vernunft zu ſchaffen hat, und eine Welt der Vernunft, von der der Glaube ausgeſchieden iſt, ſo beginnt in Deutſchland dagegen die Philoſophie einerſeits mit einer bewußten und reflektirenden Vermittlung der Philoſophie und Religion, andrerſeits — und zwar ſchon vor dieſer Vermittlung — mit einer unmittelbaren Einheit mit der Religion, als Religionsphiloſophie, — als Philoſophie inmitten des religiöſen Gemüthes und Glaubens, entſprungen aus religiöſem Bedürfniß. Aber eine Religionsphiloſophie, die

*) Vgl. z. B. Melanchthonis Orat. de philos. pronuntiata 1536 in Declamationum D. Phil. Mel. etc. Argentorati. T. I. p. 31—37.

unmittelbar in und mit ſich ſelbſt anfängt, nicht das Reſultat der Philoſophie iſt, die ſich darum nicht in ein Syſtem unterſchiedner Organe zergliedert, das Beſondere, Beſtimmte, Wirkliche als ein nur Weltliches entweder draußen liegen läßt oder negirt, oder, wenn ſie es in ſich aufnimmt, nur mit religiöſen Bildern, nicht in ſeiner ſpecifiſchen Beſtimmtheit, nicht durch ſich ſelbſt begreift, eine Philoſophie, die ſich nicht zum Bewußtſein ihrer ſelbſt erhebt, nicht das Denken denkt und als Weſen erfaßt, nicht den Gegenſtand in den einfachen Formen des Gedankens, ſondern in verhüllenden, ſinnlichen Eigenſchaften oder gemüthlichen und phantaſtiſchen Beſtimmungen erfaßt, ſich darum nicht zur metaphyſiſchen Idee und mit ihr auf den höchſten Punkt des Bewußtſeins, der Einheit, Klarheit und Selbſtthätigkeit erhebt, eine ſolche Philoſophie iſt nicht Philoſophie, ſondern Myſtik. Kant ſchrieb eine Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft, Jacob Böhm — der bedeutendſte unter den deutſchen Myſtikern — eine Philoſophie innerhalb der Gränzen der Religion und ihrer Vorſtellungen. Aber eben darum bringt es die Myſtik nicht zu wiſſenſchaftlicher, philoſophiſcher Erkenntniß. Die Religion, im gewöhnlichen, beſchränkten Sinne erfaßt, d. h. in dem Sinne, der das Beſtimmte, Beſondere, kurz das Wirkliche und die ſich darauf beziehende Thätigkeit als ein nur Weltliches, d. h. Eitles beſtimmt und von ſich ausſchließt — und dieſer Sinn lag ſelbſt der Myſtik eines Jacob Böhm zu Grunde, obwohl er eine naturphiloſophiſche Tendenz hatte — zieht den Menſchen ab von der Unterſuchung und Erforſchung der Natur der Dinge. Die Wiſſenſchaft ſetzt ein unabhängiges Intereſſe an ihrem Gegenſtande voraus, ein Intereſſe rein um des Gegenſtandes ſelber willen, eine freie, concentrirte, unbedingte Hingebung an ihn; aber eben der Freiheit ſolchen Intereſſes, ſolcher Hingebung beraubt die Religion in dieſem Sinne den Menſchen; denn ihr erſcheint ſolches Intereſſe, ſolcher Enthuſiasmus, ohne den doch der Menſch nichts leiſtet, als eine Vergötterung des Endlichen. Das Studium der Naturwiſſenſchaft brachte nur Früchte, als die Theologie, die Bacon in der Phyſik

eine unfruchtbare, gottgeweihte Jungfrau nannte, verbannt wurde, als ein freies, reines Intereſſe an der Natur erwachte. Großes, Unſterbliches leiſteten die Künſte und Wiſſenſchaften überhaupt nur da und dann, wo und wann ſie rein um ihrer ſelbſt willen verehrt und betrieben wurden. Aber wegen dieſer ſeiner unbedingten, freien Tendenz iſt der künſtleriſche, der wiſſenſchaftliche Geiſt nichts weniger als ein irreligiöſer Geiſt. Im Gegentheil: nur der, welcher die Wiſſenſchaft um ihrer ſelbſt willen betreibt und liebt, betreibt die Wiſſenſchaft mit Religion. Wird die Religion nicht in dieſem umfaſſenden Sinne, ſondern als eine exkluſive, apparte, von aller ſonſtigen menſchlichen, wenn auch noch ſo reinen und edlen Thätigkeit abgeſonderte Thätigkeit erfaßt, wird ſie in dem Sinne erfaßt, in welchem ſie früher die Gemüther beherrſchte und noch jetzt zum Theil beherrſcht, ſo können Wiſſenſchaft und Kunſt unmöglich emporkommen. Eben deswegen bedurfte auch der Deutſche, um ſich zur Philoſophie als ſolcher zu erheben, des Vorangangs und der Erregung der Ausländer, denen, wie namentlich den Italienern (abgeſehen von andern Gründen) die eigenthümliche Natur des Katholicismus, der ſich mehr in die Aeußerlichkeit hinausſchlägt, während der Proteſtantismus ſich aufs Gemüth legt, die Freiheit des Geiſtes erleichterte, und die ſich daher eher als die Deutſchen zur Philoſophie erhoben. [²]

§ 2.

Charakteriſtik Leibnitz's.

Der bedeutungsvolle Mann, der ſich zuerſt in Deutſchland zu einer ſelbſtſtändigen, produktiven Philoſophie erhob, iſt Gottfried Wilhelm Leibnitz (geboren gegen das Ende des dreißigjährigen Religionskrieges, am 21. Juni 1646 zu Leipzig, der Sohn eines dortigen Univerſitäts-Profeſſors, geſtorben am 14. November 1716 zu Hannover), ein Univerſalgenie ohne Gleichen, der perſonificirte Wiſſenstrieb, der litera-

riſche Mittelpunkt ſeines Zeitalters, ſchon als Jüngling, ja als Knabe faſt ein Gelehrter und Philoſoph. Er ſelbſt rechnet ſich zu den ſo ſeltenen puellis eruditis, und erzählt von ſich, daß er als Knabe an einem Tage ein lateiniſches Pfingſtgedicht von 300 Verſen ohne Eliſion verfertigt, und ſchon vor ſeinem ſiebzehnten Jahre ſchriftliche Proben von philoſophiſchen Spekulationen gegeben habe. [3] Livius, obwohl von ſeinen Lehrern ihm verboten, und Virgilius, den er noch im hohen Alter faſt vollſtändig auswendig wußte, waren die Lieblings-Schriftſteller des Knaben. Schon im fünfzehnten Jahre ging er auf die Univerſität, zuerſt in ſeiner Vaterſtadt, dann in Jena. So elend der geiſtige, wie politiſche Zuſtand Deutſchlands unmittelbar nach dem dreißigjährigen Kriege war, ſo fand er doch hier Männer, die ihn befriedigten und nicht ohne Einfluß auf die Bildung und Entwicklung ſeines Geiſtes blieben. Dieſe Männer waren beſonders Jakob Thomaſius, der Vater des nachher ſo berühmt gewordenen Chriſtian Thomaſius, und der Mathematiker Erhard Weigel. Jener war — damals eine Seltenheit — ein gründlicher Kenner der Geſchichte der Philoſophie, namentlich der griechiſchen Philoſophie. Er trug ihre Geſchichte ſchon als eine Geſchichte der Philoſophie, nicht bloß der Philoſophen vor. Valde adplaudebam olim juvenis Jacobo Thomasio, insigni viro, qui historiam non tantum philosophorum, sed et philosophiae mihi tractare videbatur *). Ihm verdankte Leibnitz offenbar ſein frühzeitiges Studium der griechiſchen Philoſophie, namentlich des Ariſtoteles. Er geſteht Thomaſius, in ſeinen Briefen an ihn, ſelbſt ein, daß er ihm viel ſchuldig ſei: ingratus sum, si multa tibi debere negem. Erhard Weigel verband mit der Mathematik die Pythagoräiſche Philoſophie, und ſuchte den Ariſtoteles mit den neuern Philoſophen zu vermitteln. Ehrenvoll erwähnt ſeiner Leibnitz an mehreren Stellen ſeinen Schriften **). Er wirkte beſonders

---

*) Op. Omn. (Dutens.) T. V. Ep. ad J. Ch. Wolfium.

**) Z. B. Theodicée § 324. § 212. und Op. Omn. T. VI. p. 311.

anregend auf ihn, und veranlaßte ihn zu eignen Gedanken, namentlich in der Mathematik, wie zur Erfindung ſeiner binären Arithmetik. Brucker in ſeiner Vita Leibnitii glaubt es auch dieſem Manne zuſchreiben zu dürfen, daß Leibnitz ſchon frühzeitig auf den Gedanken kam, die alte Philoſophie mit der neuern zu vermitteln. Aber dieſe Idee, wenn ſie auch ſchon in Weigel lebte, muß doch zugleich als ein Grundeigenthum Leibnitz's angeſehen werden, wie denn überhaupt L. in allen Stücken ein ſo reiner Spiegel ſeiner metaphyſiſchen Principien, ein ſo monadiſches Weſen iſt, daß Alles, was ſcheinbar von Außen in ihn kam, ſeinem eignen Grund und Boden entſproſſen war. Er führte dieſen Gedanken beſonders in ſeinen Briefen an Thomaſius aus, brachte jedoch die Verſöhnung zwiſchen den Alten und Neuen nur in der Art zu Stande, daß er den Ariſtoteles im Sinne der mechaniſchen (Carteſiſchen) Philoſophie auslegte. Indeß bleibt es immer eine bemerkenswerthe Erſcheinung, daß, während in Frankreich, England, Italien die neuere Philoſophie mit einer gänzlichen Verwerfung der alten oder doch wenigſtens, wie in Italien, der Ariſtoteliſchen Philoſophie beginnt, ſie in Deutſchland auf das Studium, und zwar ein lebendiges, aſſimilirendes Studium der griechiſchen, beſonders der Ariſtoteliſchen Philoſophie ſich gründet. [4] Oberflächlich iſt es deswegen, die Deutſchen auf die Ausländer als diejenigen hinzuweiſen, welche der Philoſophie die Erfahrung zugefügt hätten. Die der Philoſophie zunächſt liegende und zur Grundlage dienende Empirie iſt ihre eigene Geſchichte. Bei jeder Gelegenheit tadelt daher Leibnitz die Reformatoren der Philoſophie darüber, daß ſie die alte Philoſophie verwürfen, ſtatt zu verbeſſern und auf ihr fortzubauen. Illustres illi philosophiae instauratores hodierni eo potius occupantur, ut sua sibi cogitata et inventa praeclare constituant atque exornent, quam ut vetera et in scolis recepta Aristotelis scholasticorumque tradita poliant atque purgent. Quum tamen non sit e re philosophiae, vetera prorsus abjicere, sed emendare potius, et quod egregium est, qualia certe sunt innumera, et praesertim, quae ipso Aristotelis textu conti-

nentur, tolerare *). Er bezeichnet darum, zum Unterſchiede von dem knechtiſchen Zeitalter der Philoſophie, welches das barbariſche Zeitalter der Scholaſtiker war, ſeine Zeit als das Jahrhundert einer ausgelaſſenen Freiheit (nimium licentiosum seculum), wo die Menſchheit in das entgegengeſetzte Extrem gefallen ſei **). Einige warfen Leibnitz vor, daß er nur aus Neid gegen die Neueren, und, um ſeine Philoſophie um ſo mehr hervorzuheben, die Alten ſo anpreiſe, aber dieſer Vorwurf iſt zu unbegründet, als daß er einer Widerlegung werth wäre.

Philoſophie und Mathematik, die Wiſſenſchaften, denen hauptſächlich Leibnitz ſeinen unſterblichen Ruhm verdankt, waren jedoch nicht die einzigen Gegenſtände, die ihn in ſeiner Jugend, wie in ſeiner ſpäteren Lebenszeit, an ſich zogen und beſchäftigten. Er hatte einen ſchlechthin unbeſchränkten Sinn und Trieb, eine Neigung zu allen Wiſſenſchaften. Eine von ſeinem Vater ererbte und aus Büchern von allen Fächern beſtehende Bibliothek gab ihm zu ihrer Befriedigung ſchon auf der Schule die beſte Gelegenheit. Die Frucht dieſes ſeines viel- oder vielmehr allſeitigen Studiums, das er, semper ad discendum paratus ***), ſein ganzes Leben ununterbrochen hindurch, als ein wahres perpetuum mobile, mit raſtloſer Thätigkeit fortſetzte, war ſeine immenſe, überall gegenwärtige, bewundernswürdige Polyhiſtorie, — bewundernswürdig nicht ſowohl der Größe ihres Umfangs nach, als vielmehr ihrer Qualität wegen, denn es war nicht die Vielwiſſerei des todten Gedächtnißkrämers, ſondern eine geniale, produktive Polyhiſtorie. Sein Kopf war kein Herbarium; ſeine Kenntniſſe waren Gedanken, waren fruchtbare Zeugungsſtoffe, animalcula spermatica. Alles in ihm war Geiſt und Leben; ſeine Konſumtionskraft Produktionskraft. Er umfaßte nicht

*) De stilo philosoph. p. 22. Op. Omn. T. IV.

**) T. VI. p. 311. Das bloße T. bedeutet immer Opp. Omn. Dutens.

***) Ep. ad Seb. Kortholt. E. 175 in: Epist. ad Diversos. Chr. Kortholt. Lipsiae 1734.

nur die verſchiedenſten, ja entgegengeſetzteſten Zweige des Wiſſens, ſondern auch die verſchiedenen Eigenſchaften und Anlagen, auf denen ſie allein ſproſſen und Früchte tragen. Alle Geiſtesgaben, die gewöhnlich nur getheilt ſich finden, vereinigten ſich in ihm: die Eigenſchaften des abſtrakten und praktiſchen Mathematikers, des Poeten und des Philoſophen, des ſpekulativen und empiriſchen Philoſophen, des Hiſtorikers und Erfinders — ein Gedächtniß, das ihn der Mühe erhob, das was er einmal aufgeſchrieben, je wieder nachzuleſen, das mikroskopiſche Auge des Botanikers und Anatomen, und der freie Ueberblick des generaliſirenden Syſtematikers, die Paſſivität und Receptivität des Gelehrten, und die Sprödigkeit und Kühnheit des autodidakten und ſelbſtſtändigen, auf den Grund bringenden Forſchers. Duo mihi, ſagt er ſelbſt von ſich, profuere mirifice, quae tamen alioqui ambigua et pluribus noxia esse solent. Primum, quod fere essem αὐτοδίδακτος, alterum, quod quaererem nova in unaquaque scientia, ut primum eam attingebam, cum saepe ne vulgaria quidem satis percepissem. Sed ita duo lucratus sum, primum, ne animum inanibus et dediscendis implerem, quae autoritate potius docentium quam argumentis recepta sunt, alterum, ut ne ante quiescerem quam ubi cujusque doctrinae fibras ac radices essem rimatus et ad principia ipsa pervenissem, unde mihi proprio Marte omnia quae tractabam invenire liceret*). Zu dieſen ſeltenen Eigenſchaften geſellte ſich noch die merkwürdige, daß ihm, wie er gleichfalls von ſich ſelbſt bemerkt, alles Leichte ſchwer, aber dafür auch alles Schwere leicht geweſen ſei **).

Entſprechend dem Reichthum ſeines Wiſſens war die Vielheit und Mannigfaltigkeit ſeiner Lebensverhältniſſe. Je mehr einer weiß, deſto mehr Verknüpfungspunkte hat er. L.'s Polyhiſtorie aber ſetzte ihn mit aller Welt in Berührung, mit Gelehrten von allen Fächern, mit Men-

*) Hist. et commend. Linguae charact. univers.

**) Otium hanoveran. p. 160.

ſchen von allen Ständen, mit Soldaten, wie mit Künſtlern, mit Fürſten, wie mit Handwerkern. Sie war es auch, die ihn auf Reiſen nach Frankreich, den Niederlanden, nach England und Italien führte, die ihn an den churfürſtlichen Hof zu Mainz als Rath, zum Herzog von Braunſchweig und Lüneburg als Bibliothekar und Hofrath brachte, ſpäter daſelbſt zum Hiſtoriographen und geheimen Juſtizrath erhob, die ihn in Wien adelte, und ihm die reichlichſten Einkünfte, die ſelbſt aus Rußland durch Peter den Großen ihm zufloſſen, verſchaffte. Aber die Quelle des Ruhms und Glücks des Menſchen war leider! die Quelle des Unglücks für den Gelehrten und Philoſophen. Viele ſeiner wiſſenſchaftlichen Arbeiten blieben unvollendet oder bloße Projekte, wie z. B. ſeine Nova Dynamices scientia, ſeine allgemeine charakteriſtiſche Sprache. Namentlich mußte die Philoſophie unter dieſer Maſſe von Beſchäftigungen leiden, nicht als ob ihre der philoſophiſchen Thätigkeit oft geradezu entgegengeſetzte Beſchaffenheit ſeinen metaphyſiſchen Sinn verdorben und beſchränkt hätte, im Gegentheil: er erhielt ſtets rein und lebendig ſeinen idealiſtiſchen Sinn, er verlor die Metaphyſik, als die höchſte Wiſſenſchaft, nie aus den Augen, und bei der unendlichen Elaſticität ſeiner Geiſteskraft die Geſchicklichkeit zu ihr nie aus den Händen. Aber ſeine Thätigkeit war zu vielfach, zu mannigfaltig, als daß er ſeine philoſophiſchen Ideen in eine vollendete und zuſammenhängende, ſyſtematiſche Darſtellung und Entwicklung hätte koncentriren können. Quam mirifice sim distractus, dici non potest. Varia ex archivis eruo, antiquas chartas inspicio, manuscripta inedita conquiro. Ex his lucem dare conor Brunsvicensi historiae. Magno numero literas et accipio et dimitto. Habeo vero tam multa nova in mathematicis, tot cogitationes in philosophicis, tot alias literarias observationes, quas vellem non perire, ut saepe inter agenda anceps haeream et prope illud Ovidianum sentiam: inopem me copia facit *). Er ſagt ſelbſt an einer

*) T. VI. p. 59. 102. und T. V. p. 114.

Stelle, daß er mit ſeiner Theodicée und ſeinen übrigen Aufſätzen und Abhandlungen nur Vorläufer, avantcoureurs, ſeiner Philoſophie gegeben habe *). Er arbeitete nicht an ſeiner Philoſophie wie an einem fortlaufenden Werke, ſondern er warf gleichſam ſeine beſten Gedanken, nur ſo wie ſie ſich gelegenheitlich ihm darboten, auf zerſtreute Zettelchen hin, die man mühſelig zuſammenſetzen muß, um auch nur ein fragmentariſches Ganzes herauszubringen. Seine Philoſophie iſt eine Milchſtraße voller herrlicher und glänzender Gedanken, aber kein Sonnen- und Planetenſyſtem.

Zudem mußten die mannigfaltigen Beziehungen, in die ihn ſeine *πολυπραγμοσύνη* verſetzte, die Freiheit des Philoſophen beſchränken. Beziehungen, Verhältniſſe bringen unvermeidliche Rückſichten mit ſich. So ſchreibt Leibnitz aus Berlin an Fabrizius vom Jahre 1706, daß er an den damaligen Feſtlichkeiten und Luſtbarkeiten des Hofes, ungeachtet ſeines Widerwillens gegen dergleichen Vergnügen, Theil nehmen müſſe, um für keinen Stoiker oder Sonderling zu gelten, und beklagt ſich über den Verluſt der Zeit, des koſtbarſten aller Güter. Aber ſolche äußerliche Rückſichten ſind noch die unſchädlichſten. Weit gefährlicher ſind die, welche aus Schonung, Achtung oder Verbindlichkeit gegen die Perſonen, mit denen man verkehrt, ſich dem Denken ſelbſt unwillkührlich mittheilen. Carteſius verließ ſein Vaterland, hauptſächlich deswegen, um den zahlreichen Konnexionen, denen er dort ausgeſetzt war, zu entweichen, und wechſelte ſelbſt in Holland einen Ort um den andern, um verborgen zu bleiben. Spinoza nahm die in Heidelberg ihm angebotene Profeſſur nicht an, um die libertas cogitandi nicht aufzugeben. Leibnitz aber verwickelte ſich ſo ſehr in das Garn der Beziehungen, daß wir von ihm faſt nur wiſſen und haben, was und wie er für Andere war und dachte, nicht was und wie er an und für ſich ſelber dachte. Er ſtellte ſeine Gedanken nicht nur in Briefen dar, in gelegentlichen Aufſätzen, in

*) T. VI. p. 286.

Streitſchriften, wo er ſtets auf die Perſonen, an oder gegen die er ſchrieb, Rückſicht nahm — ſelbſt ſeine größern Werke, ſeine Theodicée und ſeine Nouveaux Essais sur l'entendement beziehen ſich, jene auf Bayle, dieſe auf Locke — ſondern er concipirte ſchon größtentheils ſeine Gedanken, wenigſtens in Bezug auf ihre Darſtellung, in dem Converſationslexikon ſeines Kopfes mit Rückſicht, wenn auch wohl nicht immer gerade auf beſtimmte Perſonen, doch ſtets auf ſeine Zeit.

Aber deſſen ungeachtet iſt es nicht nöthig, etwa bei Leibnitz zu einer Kantiſchen Trennung zwiſchen Leibnitz an ſich und Leibnitz für uns unſere Zuflucht zu nehmen. Eben dieſer unendliche Reichthum an Beziehungen iſt das Weſen ſeines Geiſtes ſelbſt; er iſt das treue Ebenbild ſeiner Monade, deren Weſen es iſt, alle andern Weſen idealiter zu enthalten, in ſich abzuſpiegeln, mit allen Dingen in einem idealen Verkehr und Verhältniß zu ſtehen. Die Rückſichten, die er nahm, ſind keine angenommenen, ſeiner Natur fremde; er war in allen ſeinen Schranken und Verhältniſſen frei, bei ſich ſelbſt, weil ſie in ſeinem Weſen lagen; er wußte ſich in Alles zu ſchicken, weil ſeinem univerſalen Sinne nichts fremd, nichts ein wirklicher Gegenſatz war. Können wir ihn auch in Betreff der Orthodoxie ſeiner Zeit nicht frei ſprechen von einer zu großen Schonung gegen manche Vorſtellungen der Dogmatik und einer gewiſſen ängſtlichen Rückſichtsnahme, die wir übrigens hinlänglich entſchuldigt finden werden, wenn wir die damalige Zeit bedenken, eine Zeit, wo ein Auguſtin noch eine ſolche Autorität war, daß Leibnitz es für nöthig hielt, ſich wegen ſeiner von ihm abweichenden Anſichten zu entſchuldigen, ſo hat er doch auch hierin keineswegs ſich ſelbſt und die Wahrheit verläugnet. [6] Was L. nicht um ſeiner ſelbſt willen werth war, das hatte für ihn um ſeiner Beziehung auf einen höhern Zweck willen Werth. So nahm er die Orthodoxie in Schutz, weil er für ſeine Zeit das Intereſſe der Religion an ſie geknüpft fand. Die Religion ſelbſt aber erfaßte er in einem Sinne, in welchem allein der Geiſt ſich mit ihr verſönen kann, und der Segen der Wahrheit auf ihr ruht, in

ihrer Identität mit der **Vernunft.** Bien loin que notre religion soit contraire (à la raison), c'est plûtot en raison, qu'elle est fondée. Sans cela pourquoi préférerions nous la Bible à l'Alcoran ou aux anciens livres des Bramines*)? Religionis *primaria* et *perpetua* capita .... ratione niti debent**). Ueberdem hielt ſich Leibnitz nirgends an den unmittelbar nächſten, buchſtäblichen, ſondern an den möglichen innern Sinn. Für ſeinen reinen, idealiſtiſchen Geiſt gab es nichts Ausgemachtes, Todtes, Dogmatiſches, Faktiſches. Alles iſt ihm nur Symbol; die wahre Bedeutung, der Sinn der Dinge liegt für ihn nur im Geiſte ſelbſt. Er iſt ein Alchymiſt, der in den gemeinſten Stoffen, ſelbſt im Miſt der Scholaſtiker — ſeine eignen Worte — noch Gold findet. Es giebt für ihn keinen undurchdringlichen Stoff, keine Gränze des Geiſtes, der Vernunftthätigkeit. Kein Ding iſt ihm zu ſchlecht und gering, keines leer und gedankenlos. Er weiß von keinem Vakuum. Alles, was werth iſt, zu ſein, iſt auch werth gewußt zu werden, ſagt Bacon, und Giordano Bruno: Kein Ding iſt ſo klein und geringe, daß nicht noch Geiſt in ihm wohnte. Dieſe Sätze ſprechen Leibnitz's Weſen aus. Alles iſt ihm Mittel zu einem höhern Zwecke, die Wiſſenſchaft zu fördern in allen ihren Zweigen ſein einziges Ziel in allen ſeinen Beziehungen und Verhältniſſen. Selbſt die Spiele findet er würdig der Aufmerkſamkeit des Philoſophen, weil ſie das Denken befördern.

Thätigkeit iſt das Princip ſeiner Philoſophie. Thätigkeit iſt ihm der Grund der Individualität, der Grund, daß nicht **eine** Subſtanz, ſondern Subſtanzen ſind; alle Weſen ſind ihm nur unterſchiedene Arten der Thätigkeit, deren höchſte Art das Denken iſt, das daher der Zweck des Lebens, — nous sommes faits pour penser — der Zweck der Kunſt, die Kunſt der Künſte iſt***). Thätigkeit iſt das Weſen ſeines

*) Otium Hanov. p. 112. u. Nouveaux Essais p. 463.

**) Opp. Omn. T. II. P. II. p. 157.

***) T. V. p. 564.

Geiſtes und Charakters. Er iſt der actus purus der Scholaſtiker als eine menſchliche Perſönlichkeit. Gleichgültig iſt ihm der Stoff, das Ding und ſeine Qualität an ſich, gleichgültig, ob es eine Sackuhr oder Rechenmaſchine oder eine Fliege oder ein philoſophiſches Syſtem iſt, weil es für ſeinen thätigen Geiſt noch immer eine unendliche Materie des Denkens iſt, weil jedes Ding nur durch die Kraft des Geiſtes gerüttelt und geſchüttelt zu werden braucht, um ſpirituöſe Eigenſchaften zu entwickeln, weil kein Ding für ihn beſchränkt und iſolirt daſteht. Wo Andere aufhören zu denken und zu unterſcheiden, wo ihnen ein abſolutes Dunkel entgegentritt, da beginnt er erſt recht zu denken und zu ſehen; die Materie iſt ihm nicht nur theilbar, ſondern wirklich getheilt bis ins Unendliche; was Andern nur als verworrene, todte Maſſe erſcheint, da erblickt er noch gegliedertes Leben, in jedem Waſſertropfen noch einen Fiſchteich voller lebendiger Weſen; ſelbſt aus ſeiner Kaffeetaſſe ſchäumt ihm der Kelch unendlichen Lebens entgegen. [7] Nichts iſt für ihn todt, unorganiſch in der phyſiſchen Welt, nichts abſolut ſchlecht, verwerflich, falſch in der geiſtigen und moraliſchen Welt: — die Welt iſt ihm die beſte Welt; Alles erblickt er nur im Zuſammenhang, überall darum Harmonie, das für ſich Ueble als gut in der Verbindung; Alles hat für ihn ſeinen zureichenden Grund. Keine Materie im Sinne eines $\mu\dot{\eta}$ $\ddot{o}\nu$ des Geiſtes, kein Chaos außer nur dem Scheine nach, nichts Sinn-, Zweck- und Bedeutungsloſes exiſtirt für ihn; daher die ungetrübte Heiterkeit, die idealiſtiſche Klarheit ſeines Geiſtes, die Erhabenheit ſeiner Seele, die kein anderes Intereſſe als das Intereſſe der Wahrheit, Wiſſenſchaft und Humanität erfüllte, ſeine glückliche Gemüthsart, die nichts wußte von den Affekten des Abſcheus, der Verachtung, des Haſſes, ſeine Toleranz, ſein milder Sinn, der Alles nur zum Guten deutete. Er ſchildert ſich ſelbſt: Je ne méprise presque rien. — Nemo est ingenio minus quam ego censorio. Mirum dictu: probo pleraque, quae lego. Mihi enim gnaro, quam varie res accipiantur, plerumque inter legendum occurrunt, quae scriptores excusant aut defendunt. Ita rara sunt, quae

mihi legenti displiceant, etsi alia plus aliis placeant. — Natura atque instituto,ita comparatus sum, ut in aliorum scriptis potius quaeram profectus meos quam defectus alienos. — Non admodum refutationes quaerere aut legere soleo*). Wie in der Literatur, ſo war er auch im Leben. Seine Freunde rühmten von ihm, daß er nie von Jemand übel geredet, ſondern Alles in einem guten Sinne ausgelegt habe. [8] Sein Geiſt iſt die reinſte Humanität im edelſten Sinne des Worts, der Geiſt der Liebe, der Anerkennung, der Verſöhnung, aber nicht jener trübſeligen Verſöhnung, die aus Unmacht des Geiſtes und Charakters die Gegenſätze verwiſcht, ſondern einer licht- und geiſtvollen, erkenntnißreichen, begriffsgemäßen Verſöhnung. Medium tenuere beati. Leibnitz gehört zu dieſen Glücklichen. Ueberall ſei es in der politiſchen oder wiſſenſchaftlichen oder religiöſen Sphäre ſehen wir ihn den Mittler zwiſchen den Extremen machen; er ſteht immer über den Gegenſätzen, nie innerhalb derſelben, er iſt Richter, nicht Partei. So ſchlichtete er, um nur einzelne Beiſpiele anzuführen, die Frage über die intereſſirte und unintereſſirte Liebe, die in Frankreich und ſpäter auch in England die Theologen in zwei Parteien getheilt hatte, durch die richtige und ſchöne Definition, die er von der Liebe giebt, als in welcher ein Weſen gleichſam nolens volens, ohne Abſicht und Rückſicht auf ſich, durch ſein intereſſeloſes Wohlgefallen am Gegenſtande ſich ſelbſt beglücke. Amare, ſagt er, sive diligere est felicitate alterius delectari, vel, quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam. Unde difficilis nodus solvitur, magni etiam in Theologia momenti quo modo amor non mercenarius detur, qui sit a spe metuque et omni utilitatis respectu separatus. Scilicet quorum felicitas delectat, eorum felicitas nostram ingreditur. Nam quae delectant, per se expetuntur. Et uti pulchrorum contemplatio ipsa jucunda est, pictaque tabula Raphaëlis intelligentem afficit, etsi nullos census ferat, adeo ut in oculis deliciisque

*) T. VI. p. 211. p. 53. 64. 72. u. T. V. p. 247.

feratur, quodam simulacro amoris, ita quum res pulchra simul etiam felicitatis est capax, transit affectus in verum amorem. Superat autem divinus amor alios amores, quod Deus cum maximo successu amari potest, quando Deo simul et felicius nihil est, et nihil pulchrius felicitateque dignius intelligi potest. [9] So ſehen wir auch Leibnitz in Betreff der Politik bei Gelegenheit der Streitigkeiten der Torys und Whigs den freien, keiner Parthei ausſchließlich ergebenen Mittler machen. Er ſchreibt an einen Engländer: Il n'y a que les extrémités qui soient blâmables dans les Tories et dans les Whigs. Les modérés de part et d'autre s'accorderont aisément. Dites-moi un peu, Monsieur, si les Tories modérés ne reconnoissent point qu'il y a des cas extraordinaires, où l'obéissance passive cesse et où il est permis de résister au Souverain, et si les Whigs modérés ne demeurent pas d'accord qu'il ne faut point venir légèrement ni autrement que par des grandes raisons à cette résistance. Il en est de même du droit héréditaire de la succession, dont il ne faut point se départir, à moins que le salut de la patrie n'y force les peuples, car *de croire qu'il y ait dans ces choses un droit divin indispensable, c'est aller jusqu'à la superstition.* — Vous savez mon sentiment sur ce qui est dû aux Souverains. Il ne faut point confondre l'Eglise et la Nation. L'Eglise en elle même doit une obéissance passive; le Règne de Jésus-Christ n'est pas de ce monde; *mais les nations ne sont pas obligées de se laisser ruiner par la caprice et la méchanceté d'un seul.* Cependant il ne faut point venir à la résistance que lorsque les choses sont venues à des grandes extrémités*).

Faſſen wir ſein ganzes Weſen in kurze Worte zuſammen! Die erhabne Definition, die er von der göttlichen, der abſoluten Gerechtigkeit giebt, daß ſie nichts andres iſt, als eine der Weisheit conforme Liebe,

*) T. VI. Lettre à Th. Burnet. 273 et p. 284.

ſpiegelt ſein eignes Weſen ab, das nichts andres war, als eine der Vernunft conforme Liebe der geſammten Menſchheit zu ſich ſelbſt — die allumfaſſende, die pantheiſtiſche Liebe des denkenden, des wiſſenſchaftlichen Geiſtes. Erkennen wir hierin die erhabne, die heilige Beſtimmung und Bedeutung der Wiſſenſchaft, deren reines Abbild Leibniz war!

Der Glaube zerreißt die Menſchheit, particulariſirt, bornirt ſie. Er hat mit teufliſchem Frohlocken die göttlichſten, edelſten Geiſter des Alterthums als verdammte Heiden in die Hölle geſtoßen; er hat die gehäſſige Scheidewand zwiſchen Chriſtenthum und Heidenthum gezogen und, um ſich behaupten zu können, zu allen Zeiten zu den Waffen der Bosheit, zur Verläumdung und Schmähung der ihm unerreichbaren Größe des Alterthums ſeine Zuflucht genommen. Und dieſe Erſcheinungen waren nicht äußere Zuthaten menſchlicher Leidenſchaften; der Glaube iſt in ſeinem Princip particulär, beſchränkt, er bornirt nothwendig den Menſchen. Nur die Vernunft, die Wiſſenſchaft macht den Menſchen frei; nur die Wiſſenſchaft hat die Menſchheit erlöſt, mit ſich verſöhnt, die urſprüngliche Identität derſelben wieder hergeſtellt; die Verbindungen, die der Glaube zu Stande bringt, ſind immer nur particuläre, excluſive. Nur der wiſſenſchaftliche Geiſt war es, der ſelbſt im Mittelalter noch in abgeſchloſſener, klöſterlicher Verborgenheit den Zuſammenhang der heidniſchen und chriſtlichen Welt, die Einheit der Menſchheit mit ſich ſelbſt bewahrte, und im merkwürdigen Contraſt mit dem frommen Dünkel der Chriſten allen Bildungsſtoff aus den ſpärlichen Ueberbleibſeln des Alterthums ſog. Nur der wiſſenſchaftliche Geiſt war es auch, der, als von Neuem der Glaube die Menſchheit in ſich zerriſſen hatte, die Differenzen des Glaubens mäßigte und neutraliſirte, und ſo die Menſchheit wieder ſich näherte und befreundete. Hierin liegt daher auch hauptſächlich die Größe und geſchichtliche Bedeutung Leibniz's, daß er ungeachtet der orthodoxen Beſchränktheit ſeines Zeitalters nicht den Horizont ſeines Geiſtes durch die chineſiſche Mauer, die der Glaube zwiſchen der heidniſchen und chriſtlichen Welt gezogen, ſich

begränzen ließ — ſo nimmt er ſich der Heiden an, deren Tugenden der edelſten Selbſtverläugnung die Verläumbungsſucht der chriſtlichen Orthodoxie mit diaboliſcher Verſchmitztheit für vitia splendida ausgegeben hat, indem er in ihnen eine Liebe des Guten und Wahren rein um ſeiner ſelbſt willen anerkennt, ſo der Indier, ſo der Chineſen, indem er über ihre Religion ein beſſeres Licht zu verbreiten ſucht — hierin, daß er einen neuen, bisher verſchloſſenen Sinn, wenn auch nur zunächſt in ſich ſelbſt, erweckte, den Sinn nicht mehr nur für das Abgeſonderte, Partikuläre, Beſchränkte, ſondern für das Ganze, das Allgemeine, das Unendliche, daß er namentlich nicht als hiſtoriſcher Gelehrter, ſondern mit einem lebendigen Sinne, dem Sinne, dem das Vergangne nicht vergangen iſt, die griechiſche Philoſophie erfaßte, und in der Totalität ihrer weſentlichſten Arten in Verbindung mit der neuern in ſich zu reproduciren ſich beſtrebte, die Philoſophie daher in einem ſchlechthin univerſalen Sinne, im Sinne der Philoſophie aller Zeiten und Völker erfaßte. „Ich habe gefunden, ſagt er, daß die meiſten Schulen in einem guten Theil deſſen, was ſie behaupten, Recht haben, aber nicht eben ſo in dem, was ſie verneinen. Die Formaliſten, wie die Platoniker und Ariſtoteliker haben Recht, die Quelle der Dinge in den formellen und Zweck-Urſachen zu ſuchen. Aber ſie haben Unrecht, die wirkenden und materiellen zu vernachläſſigen. Von der andern Seite haben jedoch die Materialiſten Unrecht, die metaphyſiſche Betrachtungsweiſe gänzlich zu verwerfen, und Alles nur durch das erklären zu wollen, was von der Imaginationskraft (d. i. von der Geometrie) abhängt*)." „Ich denke, ſchreibt er an Bierling, nicht ſo verächtlich von Plato, ſeine Gedanken ſcheinen mir hie und da tief und gut ſein. Auch dem Seneca und den Stoikern ſtimme ich in Vielem bei. Carteſius hat in ſeiner Moralphiloſophie daſſelbe gethan, und überhaupt bin ich der Meinung, daß es beſſer und zweckmäßiger wäre, ſich nach dem umzuſehen, was wir von den Alten

*) Lettre I. à M. Remond. de Montmort von 1714.

beibehalten und zu unſerm Nutzen verwenden ſollten, als nach dem, was in ihnen zu tadeln iſt. Kein berühmter Mann war je, der nicht vieles Lobenswürdige geſagt hätte. Auch viele Lehren der Akademiker und Skeptiker können mit Nutzen angewandt werden. So iſt ſehr wahr, was ſie ſagen von der Unbeſtändigkeit der ſinnlichen Dinge, die mehr zu den Phänomenen (obwohl geſetzmäßigen) als zu den Subſtanzen gerechnet werden müſſen*). Die Sinne ſind nicht der Grund aller Erkenntniſſe." „Auch Meliſſus und Parmenides ſind gründlichere Denker, als man gewöhnlich glaubt." „Vortrefflich, ſchreibt er an Hanſch, ſind viele Gedanken Platos: wie daß von Allem nur Eine Urſache iſt, daß in dem göttlichen Verſtande eine Ideenwelt liegt, die auch ich die Region der Ideen zu nennen pflege, daß das Objekt der Philoſophie *τὰ ὄντως ὄντα* ſind, nämlich die einfachen Subſtanzen, die ich Monaden nenne, und die, wenn ſie einmal exiſtiren, immer beharren, *πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζωῆς*, als da ſind Gott, die Seelen, und darunter beſonders die Geiſter; die mathematiſchen Wiſſenſchaften aber, als welche von den ewigen, im göttlichen Geiſte gegründeten Wahrheiten handeln, bereiten uns auf die Erkenntniß der Subſtanzen vor. Das Sinnliche aber, überhaupt das Zuſammengeſetzte iſt vergänglich; es wird vielmehr nur, als es iſt und beſteht. Jeder Geiſt ferner enthält, wie Plato richtig ſagte, in ſich eine intelligible Welt; ja nach meiner Meinung ſtellt er ſich dieſe ſinnliche Welt vor, aber mit dem unendlichen Unterſchied von dem göttlichen Geiſte, daß Gott Alles zugleich adäquat erkennt, wir aber nur ſehr wenig deutlich erkennen, alles Uebrige in das Chaos unſrer dunkeln und verworrenen Vorſtellungen eingehüllt iſt. Der Samen aber von Allem, was wir lernen, liegt in uns. Ich glaube deßhalb, daß Plato mit Ariſtoteles und Demokrit verbunden werden muß, um zur wahren Philoſophie zu kommen." „Die Wahr-

*) System Nouv. de la Nature et de la Communication des Substances. T. II P. I. pag. 52.

heit iſt daher mehr verbreitet, als man gewöhnlich denkt, aber ſie iſt ſehr oft geſchminkt, und ſehr oft auch verhüllt, und ſelbſt geſchwächt und verdorben durch Zuſätze. Würde man dieſe Spuren der Wahrheit bei den Alten und überhaupt bei den Vorgängern bemerklich machen, ſo würde man Gold aus dem Kothe, den Diamant aus ſeiner Grube und das Licht aus der Finſterniß hervorziehen, und das Reſultat wäre eine gewiſſe ewige Philoſophie *)." Bei dieſem ſeinem univerſalen Sinne für jede weſenhafte Gattung der Philoſophie durfte darum Leibnitz mit vollem Rechte — denn es iſt gleichgültig, ob dieſe Einheit eine unvollkommene iſt, gleichgültig, ob ſeine einzelnen Lehren buchſtäblich mit den Lehren des Plato oder Ariſtoteles übereinſtimmen, oder nicht — von ſeiner Philoſophie rühmen, daß ſie wie in einem perſpectiviſchen Centrum alle Philoſophieen in ſich vereine: „den Skepticismus rückſichtlich der Unſubſtanzialität der ſinnlichen Dinge, den Pythagoräismus und Platonismus mit ſeiner Reduktion von allen Dingen auf Harmonieen oder Zahlen, Vorſtellungen und Ideen, den Parmenides und Plotin mit ihrem einem und demſelben Ganzen, ohne allen Spinozismus, die ſtoiſche Verkettung der Dinge im Einklang mit der Spontaneität, die Vitalphiloſophie der Cabbaliſten und Hermetiker, die überall Empfindung annehmen, die Formen und Entelechien des Ariſtoteles und der Scholaſtiker und doch die mechaniſche Erklärungsweiſe der beſondern Erſcheinungen nach Demokrit und der neuern Philoſophie **)." [10].

*) Lettre III. à M. Remond de Montmort.

**) T. II. P. I. p. 79.

Darſtellung und Entwicklung

der

Philoſophie Leibnitz's.

---

§ 3.

Das Princip der Leibnitziſchen Philoſophie im Unterſchiede von Spinoza.

Der Mittelpunkt der Leibnitziſchen Philoſophie iſt, wie bei Spinoza, der Begriff der Subſtanz. „Der Begriff der Subſtanz, ſagt Leibnitz, iſt der Schlüſſel der tieferen Philoſophie." „So wichtig die Erkenntniß der metaphyſiſchen Begriffe überhaupt iſt, wie der Relation, der Urſache, der Action, welche die Menſchen leider! nur zu ſehr vernachläſſigen, ob ſie gleich häufig genöthigt werden, ſie anzuwenden, und ſie für die allerbekannteſten halten, ob ſie gleich höchſt dunkel und zweideutig beſtimmt ſind: der wichtigſte iſt der der Subſtanz, denn von der richtigen Erfaſſung deſſelben hängt die Erkenntniß Gottes, der Seelen und des Weſens des Körpers ab." Aber Leibnitz beſtimmt weſentlich anders den Begriff der Subſtanz, als Spinoza, Malebranche und überhaupt die Carteſiſche Philoſophie. Die Definition derſelben von der Subſtanz war, daß das, was unabhängig für ſich allein, ohne an etwas anders zu denken, begriffen werden könne, Subſtanz ſei. Er

bemerkt jedoch dagegen, daß man etwas ſelbſtſtändig faſſen könne, ohne daß es deßwegen Subſtanz ſei. „Z. B. die Kraft zu handeln, das Leben, die Undurchdringlichkeit ſind etwas Weſentliches und Primitives zugleich, und man kann ſie vermittelſt der Abſtraction unabhängig von andern Dingen und ſelbſt von ihren Subjecten denken. Ja die Subjecte werden nur vermittelſt ſolcher Attribute gedacht. Und doch ſind dieſe Attribute von den Subſtanzen, deren Attribut ſie ſind, verſchieden. Es giebt daher Dinge, die, ohne Subſtanzen zu ſein, doch nicht weniger unabhängig, als die Subſtanz ſelbſt, gedacht werden können." Der Begriff der Subſtanz empfängt nach ihm ſein Licht nur vom Begriffe der Kraft und zwar der thätigen Kraft. Denn dieſe iſt wohl zu unterſcheiden von einem bloßen Vermögen, wie z. B. das Vermögen der Scholaſtiker war. „Die Fähigkeit nämlich oder das active Vermögen der Scholaſtiker iſt nichts anders als eine nahe Möglichkeit zu handeln, die jedoch noch eines Antriebs und gleichſam Stachels von Außen bedarf, um zur Thätigkeit überzugehen. Aber die thätige Kraft enthält in ſich eine gewiſſe Entelechie [11] und Thätigkeit, ſteht zwiſchen der Fähigkeit zu handeln und der wirklichen Handlung ſelbſt in der Mitte, und hat einen Trieb in ſich, daher ſie durch ſich ſelbſt in Handlung übergeht, ohne dazu etwas Andres noch zu bedürfen, als die bloße Hinwegräumung eines äußeren Widerſtandes," „ſo daß die Handlung erfolgen muß, wenn nichts ſie verhindert." „Die wahre Kraft iſt niemals eine einfache Möglichkeit. Trieb und Handlung iſt ſtets mit ihr geſetzt." Denn „die Handlung iſt nichts weiter als die Ausübung der Kraft." Er polemiſirt daher gegen den Carteſianismus, — ſo unter Anderm in einer intereſſanten Abhandlung gegen den zu ſeiner Zeit berühmten Phyſiker Chr. Sturm — welcher die ſelbſtſtändige Kraft der Dinge aufhob, alle Cauſalität und Thätigkeit Gott nur beilegte, und behauptete, daß „die Subſtanz ſelbſt der Dinge in ihrer Kraft zu handeln und zu leiden liege. Die Dinge wären nur flüchtige Modificationen und Phantasmen der einen göttlichen Subſtanz, wenn ihnen

dieſe Kraft abginge, oder Gott ſelbſt wäre die einzige Subſtanz — eine Lehre pessimae notae." — „Was nicht handelt, was keine thätige Kraft in ſich hat, iſt ſchlechterdings keine Subſtanz." Bei jeder Gelegenheit macht er dieſen Begriff — das Princip ſeiner Philoſophie — geltend, und ſpricht es auf die mannigfaltigſte und beſtimmteſte Weiſe aus. So ſchreibt er an Peliſon: „die Subſtanz kann nicht ohne Thätigkeit ſein," an Bourguet: „man kann nicht ſagen, was die Exiſtenz einer Subſtanz ſein ſoll, wenn man ihr die Thätigkeit nimmt," in ſeinem Specimen dynamicum: „Handeln iſt der Charakter von Subſtanzen," in ſeiner Theodicée: „wenn man die Thätigkeit den Subſtanzen nimmt, und ſie daher mit den Accidenzen verwechſelt, ſo verfällt man in den Spinozismus, der ein übertriebener Carteſianismus iſt," an Hanſch: „die Thätigkeit allein begründet eine eigne Subſtanz," an Fr. Hofmann: „nur durch die Kraft zu handeln kann man die Dinge von der göttlichen Subſtanz unterſcheiden," in ſeinen Essais nouveaux: „die Thätigkeit gehört zum Weſen der Subſtanz." „Erklärt man die Thätigkeit als das, was freiwillig in einer Subſtanz und aus ihren eignen Kräften geſchieht, ſo muß jede eigentliche Subſtanz immer thätig ſein," in ſeinen Principes de la nature et de la grâce definirt er die Subſtanz als „ein der Handlung fähiges Weſen."

Der Begriff der Subſtanz iſt dem Leibnitz, wie wir ſehen, unzertrennlich von, ja, ſtreng genommen, identiſch mit dem Begriffe der Energie, der Kraft, der Thätigkeit, beſtimmter der Thätigkeit durch ſich ſelbſt, der Selbſtthätigkeit. Dieſe kann aber nicht von dem Begriffe des Unterſchiedes abgetrennt werden. Ein ſelbſtthätiges Weſen iſt nicht nur ein in ſich ſelber — denn in einem Weſen, das nur einfach, ohne innere Verſchiedenheit wäre, könnte begreiflicher Weiſe keine Thätigkeit Statt finden — ſondern auch von Anderem unterſchiednes Weſen. Wodurch entſteht denn überhaupt dem Menſchen der Begriff der Kraft? durch Bewegung. Leibnitz nennt ſelbſt die Monade Bewegungskraft, vis motrix. Und worauf reducirt ſich die Bewegung? auf den Unter-

ſchied. — Der Unterſchied in der Form der Räumlichkeit heißt Trennung, bewegen ſich von einem Ort trennen, entfernen. Der Menſch erhebt ſich nur durch die Anſchauung der Bewegung, indem er nämlich wahrnimmt, daß ſich Etwas von andern Dingen abtrennt, ſeinen Zuſammenhang mit ihnen unterbricht, aus der Maſſe, mit der es gleichſam wie ein Waſſertropfen mit dem andern verfloſſen war, als ein punctum saliens hervortritt, zum Gedanken eines für ſich ſeienden, eines ſelbſtſtändigen und ſelbſtthätigen Weſens. Ein Inſect, das mit dem Blatte oder Stamme, worauf es lebt, gleiche Farbe hat, entgeht unſern Blicken. Erſt durch die Bewegung ſticht es uns mit der epigrammatiſchen Spitze ſeines Fürſichſeins in die Augen. Daher iſt der unterſte Begriff der Freiheit der Begriff der Bewegung; daher bethätigt ſich das erſte Selbſt- und Freiheitsgefühl als die Luſt an der Bewegung, wie dieß die rohen oder ſinnlichen Völker, die Kinder und ſelbſt viele Thiere beweiſen, welche den Genuß der Bewegung — den geiſtigſten materiellen Genuß — jedem andern Genuſſe weit vorziehen. Wo alſo das Princip der Unterſcheidung mangelt, da mangelt auch das Princip der Selbſtthätigkeit. Ja Selbſt bin ich eben nur im Unterſchiede von Andern; nimm mir meinen Unterſchied, ſo nimmſt du mich mir ſelber; und meine Thätigkeit iſt nur Selbſtthätigkeit, indem ich ſie als meine weiß und von der eines Andern, welche auf mich ſich erſtreckend mir als Leiden erſcheint, unterſcheide oder unterſcheiden kann. Unabſonderlich von der Selbſtthätigkeit iſt daher die Individualität, die Einzelheit. Mit der Einzelheit iſt aber zugleich Vielheit geſetzt. Ein Einzelnes für ſich allein iſt undenkbar. Wie der Begriff des Atoms an ſich der Begriff von Atomen iſt, ſo der Begriff des Individuums der von Individuen. [12]

Die Subſtanz des Spinoza iſt nicht einzelne Subſtanz, oder der Begriff der Einzelheit und Individualität mit ihr verträglich. Er ſagt ſelbſt (Epistola L.), daß der keine wahre Idee von Gott habe, oder wenigſtens uneigentlich rede, der ſagt, Gott ſei Einer oder einzig, weil

ſeine Exiſtenz ſein Weſen ſelber ſei, und von ſeinem Weſen ſich keine allgemeine Idee bilden laſſe; denn nur rückſichtlich ſeiner Exiſtenz, aber nicht ſeines Weſens könne ein Ding eines oder einzig genannt werden, indem die Dinge nur erſt dann, wenn ſie auf einen gemeinſchaftlichen Begriff gebracht wären, unter Zahlen befaßt würden. Indem Leibniß daher das Weſen der Subſtanz nur in die Kraft der Selbſtthätigkeit ſetzt, und dieſe von Einzelheit, von Individualität unzertrennlich iſt, ſo haben wir mit dem Begriffe der Subſtanz, wie Leibniß ihn erfaßt, nicht mehr Eine (allgemeine) Subſtanz, ſondern vielmehr eine jede beſtimmte Anzahl überſchreitende Fülle von Subſtanzen. „Alles, was handelt, ſagt er, iſt nothwendig eine einzelne Subſtanz.“ „Was keine thätige Kraft, keine Unterſcheidbarkeit oder kein Princip des Unterſchieds in ſich hat, kann ſchlechterdings nicht Subſtanz ſein.“ „Die gemeinen Philoſophen haben ſich geirrt, wenn ſie glaubten, daß es Dinge gebe, die nur der Zahl nach, oder dadurch, daß ſie zwei ſind, verſchieden wären — ein Irrthum, aus dem ihre Verlegenheiten hinſichtlich des Princips der Individuation entſprangen.“ „Außer dem Unterſchiede der Zeit und des Ortes gibt es ein innerliches Princip des Unterſchiedes. Wenn daher gleich die Zeit und der Ort, d. h. das Verhältniß nach Außen uns zur Unterſcheidung der Dinge verhilft, die wir nicht durch ſie ſelbſt unterſcheiden, ſo hören doch deßwegen die Dinge nicht auf, in ſich ſelbſt unterſchieden zu ſein. Ja ſtatt daß wir durch Raum und Zeit die Dinge, unterſcheiden wir vielmehr durch die Dinge Raum und Zeit, da ſie an und für ſich ſelber vollkommen gleichförmig ſind.“ „Das Princip der Individuation, welches eins iſt mit dem Princip der abſoluten Specification, durch welches ein Ding ſo beſtimmt wird, daß es von allen andern unterſchieden werden kann, läßt ſich in den individuellen Dingen auf das obenerwähnte Princip der Unterſcheidung zurückführen. Wenn zwei Individuen vollkommen gleich und ähnlich, mit einem Worte durch ſich ſelbſt ununterſcheidbar wären, ſo gäbe es kein Princip der Individuation, ja es gebe ſogar

keine individuelle Unterſcheidung und keine verſchiedenen Individuen." Als ein allgemeines Geſetz läßt ſich daher der Satz ausſprechen, daß es „in der Welt nicht zwei Weſen giebt, die abſolut ununterſcheidbar wären." Es umfaßt ebenſo die Geiſter= als Körperwelt. „Die Seelen ſind urſprünglich, in ſich ſelbſt, abgeſehen von ihren Körpern, unterſchieden von einander." Und die Materie muß man ſich nicht „als gleichförmig und identiſch vorſtellen. Es iſt vielmehr gewiß, daß es nirgends wo eine vollkommene Gleichheit gibt. Ariſtoteles iſt darum tiefer, als man glaubt, wenn er annimmt, daß außer der örtlichen auch noch eine qualitative Veränderung nöthig, und die Materie nicht überall ſich gleich ſei, um nicht unveränderlich zu bleiben. Auch die Atomiſtik hat inſofern etwas Wahres in ſich, als ſie wenigſtens einiger Maßen Unterſchiede in die Materie ſetzt, indem ſie behauptet, daß ſie hier theilbar, dort untheilbar, hier voll, dort leer ſei," obwohl gerade das Princip des Unterſchieds es iſt, welches die Atomiſtik aus der Natur verbannet. Denn „wenn es Atome d. h. vollkommen harte und vollkommen innerlich unveränderliche Körper gäbe, und ihr Unterſchied von einander nur in der Größe und Geſtalt läge: ſo wäre es möglich, daß es Atome von derſelben Geſtalt und Größe, folglich ſolche gebe, die an ſich ſelbſt ununterſcheidbar wären, und nur durch äußerliche Benennungen oder Zeichen, die keinen innern Grund hätten, unterſchieden werden könnten, was aber den wichtigſten Vernunftprincipien widerſtreitet."

Spinozas Weſen iſt die Einheit, Leibnitzens der Unterſchied, die Diſtinction. Der Unterſchied iſt ihm die Wurzel, das Princip, das Weſen der Weſen und Dinge. Er verbindet unmittelbar mit der Einheit den Begriff des Unterſchieds; er ſetzt die Einheit nur als ſich von ſich ſelbſt, alſo von andern Einheiten unterſcheidende, als nur im Unterſchiede ſich als Einheit bethätigende Einheit, er ſetzt die Einheit als eine einzelne, individuelle Einheit zum Principe. Er individualiſirt die Subſtanz oder verſubſtanzialiſirt das

Individuum, — das Individuum iſt ihm das Weſen — er behält daher auch nicht das nomen appellativum der Subſtanz bei, ſondern gibt ihr den Eigennamen: Monade, monas. Mit Recht ſchreibt darum Leibnitz an Bourguet, der in ſeinen Principien Spinozismus wittern wollte: „ich begreiſe nicht, wie Sie zu dieſer Beſchuldigung kommen, denn gerade durch die Monade wird der Spinozismus umgeſtoßen. Denn es gibt eben ſo viele wahrhafte Subſtanzen, als es Monaden gibt, ſtatt daß es nach Spinoza nur eine einzige Subſtanz gibt. Er hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe, denn ohne ſie wäre Alles vergänglich und verflüchtete ſich in bloße Modificationen und Accidenzen, weil den Dingen dann ein eigner Grund des Weſens und Beſtehens, eine ſubſtantielle Baſis abginge, die allein auf der Exiſtenz der Monaden beruht.“ Und an eine fürſtliche Dame: „wenn nur eine einzige Einheit wäre, d. h. Gott, ſo gäbe es keine Vielheit in der Natur; Er wäre allein. Aber da Sie begreifen, daß die univerſale Seele oder vielmehr der allgemeine Geiſt, welcher die Quelle der Weſen iſt, eine Einheit iſt, warum ſollte Ihnen der Begriff beſonderer Einheiten Schwierigkeiten machen können? Denn im Begriffe der Einheit macht es keinen Unterſchied, ob das Weſen ein beſonderes oder allgemeines iſt, oder vielmehr der Begriff der Einheit iſt leichter mit einem beſondern Weſen, als einem allgemeinen zu verbinden.“ Spinozas Philoſophie iſt die Philoſophie der Erhabenheit. Spinoza faßt Alles in Einem untheilbaren, mit ſich harmoniſchen, großen Gedanken zuſammen; er iſt ein Aſtronom, der in die Sonne der Einheit oder Gottheit mit unverwandten Blicken ſchaut, und verſenkt in dieſen majeſtätiſchen Anblick, die Erde mit ihren Gegenſtänden und Intereſſen als ein Nichts aus dem Geſichte verliert. Er iſt der Kopernikus der neuern Philoſophie. Die Gottheit iſt ihm nicht die Sonne des Ptolomäus, ſondern der in ſich ruhende Mittelpunkt, um den die Erde ſelbſtlos taumelt, gleich einem Nachtſchmetterling, der, faſeinirt und betrunken vom Lichtreiz, die brennende Kerze umflattert, und endlich in ihre Flamme ſich

ſtürzt, als wäre er nur ein Accidenz dieſer leuchtenden Subſtanz. Der Unterſchied von Tag und Nacht iſt ihm zu relativ, zu kleinlich, als daß er hieraus auf ein eignes Centrum derſelben reflectiren, und ihre Bewegung um ſich ſelbſt als ein weſentliches und wichtiges Moment hervorheben ſollte. Spinoza iſt als Philoſoph Mathematiker. Seine Subſtanz iſt — ihrem ſubjectiv-pſychologiſchen Urſprung nach — nichts anders, als das hypoſtaſirte Weſen der mathematiſchen Ruhe, Erkenntniß und Evidenz, ſo ſehr er auch allem Pythagoräismus fern ſteht, indem er die Zahlen für bloße Vorſtellungsweiſen und die Figuren für abſtracte Denkweſen — entia rationis — erklärt. Er kennt keine andere Bewegung, kein andres Leben, als das mathematiſche Leben der Geſtirne, als die ewige, ſich gleichbleibende Bewegung der himmliſchen Mechanik. Wahrheit und Realität hat ſeine Philoſophie ſo gut, als die mechaniſche Bewegung der Himmelskörper eine Natur- und Vernunftwahrheit iſt, aber auch nur ſo viel, als dieſe, denn es gibt noch andere Bewegungen, als dieſe. Die Philoſophie Spinoza's iſt ein Teleſkop, das die wegen ihrer Entfernung dem Menſchen unſichtbaren Gegenſtände vor das Auge bringt, die Leibnitziſche ein Mikroſkop, das die wegen ihrer Kleinheit und Feinheit unbemerkbaren Gegenſtände ſichtbar macht. [13] Auch die Leibnitziſche Philoſophie iſt in vielen Stücken wahrhaft erhaben, aber in ganz anderer Weiſe: ſo wie die Bewunderung, die uns ein Blick durch das Teleſkop in den fernen Himmel einflößt, eine andere iſt, als die Bewunderung, wenn wir vermittelſt eines Mikroſkops in einem Waſſertropfen noch eine Menge der phantaſtiſchſten Thiergeſtalten erblicken. Die Welt des Spinoza iſt ein achromatiſches Glas der Gottheit, ein Medium, durch das wir nichts erblicken, als das ungefärbte Himmelslicht der Einen Subſtanz; die Welt des Leibnitz ein vieleckiger Kryſtall, ein Brillant, der durch ſein eigenthümliches Weſen das einfache Licht der Subſtanz in einen unendlich mannigfaltigen Farbenreichthum vervielfältiget und verdunkelt. Aber ſo erhaben es auch iſt, den für das gemeine ſinnliche Auge unter-

ſchiedloſen, einförmigen, todten Waſſertropfen unter dem Mikroſkop in einen Fiſchteich voll lebendiger Weſen ſich verwandeln zu ſehen, und in den kleinſten Samenſtaubkörnchen einer Blume noch den goldnen Regen zu erblicken, mit dem Jupiter den Schooß der Danaë befruchtete: ſo leicht führt doch auch die mikroſkopiſche Betrachtungsweiſe der Dinge ins Kleinliche hinein, zum Pedantismus, zum Scholaſticismus der ſchlechteſten Art, der Sinnlichkeit. Bisweilen ſtreift auch wirklich Leibnitz mit ſeinem Princip der Individuation und Diſtinction an das Gebiet der Mikrologie. Namentlich iſt aber ſeine Theologie in ihrer Beziehung auf Spinoza nicht ſelten das alte Weib des Thales, das ihn darüber ausſchalt, daß er über dem Blicke nach den Geſtirnen die Dinge überſähe, die vor ſeinen Füßen lägen.

§ 4.

Das Princip der Leibnitziſchen Philoſophie im Unterſchiede von der Carteſiſchen.

Sowie die Leibnitziſche Philoſophie ſich durch die Monade von der Subſtanzlehre Spinoza's, ſo unterſcheidet ſie ſich durch eben dieſes Princip von der Carteſiſchen Philoſophie, und ihre Beziehung zu dieſer iſt daher nicht weniger wichtig. Die Carteſiſche Philoſophie unterſchied aufs ſtrengſte Geiſt und Körper, und ſetzte das Weſen des Geiſtes nur in das Denken, und zwar in der (im erſten Bande entwickelten) Bedeutung des bloßen Selbſtbewußtſeins. Geiſt und Leben ſind ihr — und zwar mit vollem Rechte — identiſch; wo kein Geiſt, kein Leben. Indem ſie aber nur im Selbſtbewußtſein Geiſt erblickte, mußte ihr Alles, was des klaren und deutlichen Selbſtbewußtſeins ermangelt, als leb- und ſeelenloſe Materie, als Maſchine erſcheinen. Die Materie der Mathematik, die Ausdehnung iſt ihr allein das Weſen der körperlichen Natur. Alles leitet ſie ab von der Größe, der Geſtalt und der verſchiedenen Anordnung der materiellen Theile vermittelſt der Bewegung. Es war daher auch ganz conſequent und richtig von ſeinem Standpunkte

aus, wenn Carteſius ſelbſt die Thiere für Maſchinen erklärte, von ſeinem Standpunkte aus nicht mehr paradox und widerſinnig, als wenn wir von unſerm Standpunkte aus ihnen Vernunft abſprechen, und ſie daher als Thier von der Societät der Menſchheit ausſchließen. So ſehr dieſe rein mechaniſche Betrachtungsweiſe der Natur nicht nur im Geiſte des Carteſius, ſondern überhaupt im Geiſte ſeines und noch des ſpätern Zeitalters begründet, und ſchon dadurch — abgeſehen von andern tiefern Gründen — hiſtoriſch bedingt war, daß die erſten großen revolutionären Entdeckungen der Naturwiſſenſchaft hauptſächlich nur das Gebiet der Aſtronomie und mathematiſchen Phyſik betrafen, die Quantität daher als die abſolute Realität, als das einzige principium cognoscendi der Natur im Geiſte der Denker ſich feſtſetzte: ſo fehlte es doch, da jede Zeit eine Totalität iſt, und daher die ihrem herrſchenden charakteriſtiſchen Geiſte entgegengeſetzten, erſt in der Zukunft ſich entfaltenden Momente in ſich trägt, auch hier nicht an abweichenden, ja entgegengeſetzten Anſchauungen und heftigen Widerſprüchen, und konnte es auch um ſo weniger daran fehlen, als es erhellt, daß die Ausdehnung, obwohl ſie die erſte und eine weſentliche Beſtimmung der körperlichen Natur iſt, doch ein unzureichendes Princip, daß es im höchſten Grade einſeitig iſt, ſie allein als das Weſen der Natur zu ſetzen. So legte ſchon der engliſche Ritter Kenelme Digby, ein Zeitgenoſſe und Bekannter des Carteſius, obwohl er, wie Carteſius, von der Quantität als der Grundweſenheit der Körpernatur ausgeht, und auch darin mit ihm unter andern übereinſtimmt, daß er alle Thätigkeit in den Körpern auf den motus localis reducirte, ſeiner Phyſik realere Eigenſchaften zu Grunde, indem er aus den Unterſchieden der Dichtheit und Dünnheit, als den urſprünglichen Differenzen der ausgedehnten Subſtanz, die elementariſchen und ſpeciellen Qualitäten ableitet*). So warf der Engländer Henry More —

*) Demonstratio immortalitatis animae rationalis sive tractatus duo philosophici etc. Parisiis, 1655. c. 1 u. 2 de Natura corporum c. 3. c. 14. § 20. c. 27. § 3. c. 32. § 2. c. 5. § 5.

ein myſtiſch-metaphyſicirender Theologus —, der ſelbſt mit Carteſius früher correſpondirt hatte, heilloſen Materialismus ſeiner Naturphiloſophie vor, behauptete, daß die Materie ein **dunkles** Leben ſei, und ihr Weſen nicht nur in der Ausdehnung, ſondern in einer gewiſſen beſtändigen Thätigkeit beſtehe, nahm ein geiſtiges, hylarchiſches Princip an, und verwarf die mathematiſche oder mechaniſche Erklärungsweiſe der Naturphänomene, ſelbſt der Schwere und Elaſticität*). So polemiſirte, und zwar mit unbeſonnener Leidenſchaftlichkeit, der Franzoſe Petrus Poiretus, der früher ſelbſt ein Carteſianer war, nachher aber ein Anhänger der bekannten Antoinette Bourignon wurde [14], und in den roheſten Myſticismus verfiel, gegen die Carteſiſche Philoſophie, beſonders gegen die Realität der Mathematik in ihrer Anwendung auf die Phyſik**). Auch Spinoza unterſcheidet ſeine Ausdehnung von der des Carteſius und ſagt, bei ihm bedeute ſie eine göttliche Eigenſchaft und Potenz, aus der daher, als einer ſolchen, die Exiſtenz und Mannigfaltigkeit der Körper abgeleitet werden könne (Epistola 70 u. 72). So opponirte ferner der neuplatoniſirende gelehrte Cudworth wie allem Materialismus, ſo auch dem des Carteſius. Er tadelt ihn darüber, daß „er ohne Anwendung einer intelligenten Natur Alles nur aus einer nothwendigen Bewegung der Materie erklären wolle. Er kämpft beſonders gegen die Carteſiſche Reduction aller Weſen auf zwei Klaſſen, die der denkenden und die der ausgedehnten, behauptet, daß es eine gewiſſe Art von Thätigkeit gebe, die zwiſchen der körperlichen, äußerlichen Bewegung und der Lebenskraft, wie ſie in den Thieren mit Selbſtgefühl verbunden exiſtirt, eine Mittelgattung bilde, und nimmt außer und zwiſchen den Körpern und den ſich fühlenden und bewußten Seelen eine natura genetrix, eine vis plastica an, die aus ſich wirke, wie die Seele,

---

*) Leibnitz Op. Omn. T. VI. p. 49.

**) De eruditione triplici, solida, superficaria et falsa libri tres etc. Francof. et Lipsiae. 1708. Methodus P. I. § 7. § 30—33. Lib. II. § 16.

aber ohne deſſen ſich bewußt zu ſein, gleichſam nothwendig und magiſch handle. Est simplex quaedam, ſagt er, et interior efficacitas visque ex se ipso sese movendi, quae caret altera virtute illius rei, quam Graeci συναίσθησιν dicunt *)." So ſetzte auch der engliſche Arzt Gliſſon, welcher, den Spinoza ausgenommen, unter den genannten Gegnern des Carteſius der philoſophiſchſte Kopf iſt, obwohl noch im Scholaſticismus und manchen trüben und rohen Vorſtellungen befangen, der nur mechaniſchen Betrachtungsweiſe der Natur eine lebendigere Anſchauung entgegen. Die Tendenz ſeines Tractatus de natura substantiae energetica — eines eben ſo ſeltnen als leſenswürdigen Werkes — iſt: die Subſtanz in der Identität mit der Thätigkeit, dem Leben zu begreifen. Natura substantiae in genere est viva; die materielle Subſtanz, ſagt er, iſt daher nicht nur lebensfähig, ſondern wirklich lebendig. Allen Subſtanzen kommen nach ihm drei urſprüngliche Vermögen: Vorſtellung, Trieb und Bewegung zu. Die Bewegung iſt nach ihm nicht äußerlich zur Materie hinzugekommen, wie bei Carteſius, der die Materie nur durch Gott in Bewegung ſetzen läßt; ſie quillt aus dem Schooße der Materie ſelbſt hervor; ſie iſt ein ihr innerliches, immanentes Princip. Die materielle Subſtanz ſelbſt iſt das Princip der Bewegung. Gliſſon leitet daher auch die Bewegung der Erde um die Sonne und ihre eigne Axe, nicht wie Carteſius aus mechaniſchen Geſetzen, ſondern aus einem innern Lebensbedürfniſſe ab. Die tägliche Bewegung, ſagt er, laſſe ſich zur Noth wohl aus dem Geſetze: Alles, was ſich bewegt, bewegt ſich immerfort, wenn ihm nicht ein äußerliches Hinderniß in den Weg tritt, erklären, keineswegs aber die jährliche, indem die Erde bald nach Süden, bald nach Norden ſich

*) Radulphi Cudworthi Systema intellectuale hujus universi etc. ed. Joa. Laur. Mosheimius. Lugduni Batavorum. Ed. II. 1773. T. I. p. 251. § 331. p. 247. § 26. T. II. p. 223—229 u. ſ. w.

wende, und an den Solſtitialpunkten gleichſam von ſelbſt wieder umkehre *).

Aber alle dieſe der Carteſiſchen Philoſophie entgegengeſetzten Tendenzen, auch Gliſſon nicht ausgenommen, der überdies nur dem Campanella folgte, wie er ſelbſt bekennt, ihn jedoch berichtigte, modificirte, und eigenthümlich ſeine Gedanken ausbildete, haben mehr oder weniger nur ein hiſtoriſch- oder literariſch-philoſophiſches, kein rein philoſophiſches Intereſſe. Vom Geſichtspunkt der Philoſophie in ihrer welthiſtoriſchen Entwicklung aus betrachtet, waren ſie nur unberechtigte Standpunkte. Das vom Weltgeiſte, ſo zu ſagen, privilegirte principium cognoscendi der Natur war damals nur der Mechanismus. Als **beſtimmte** Erkenntnißweiſe der Natur war keine andre, als die mechaniſche Erklärungsweiſe gegeben. Das principium hylarchicum des More, die vis plastica des Cudworth waren unbeſtimmte und nichts erklärende Principien, die dem weſentlichen Intereſſe der neuern Zeit, der materiellen Erkenntniß des Materiellen kein Genüge leiſteten, ja widerſprachen. Erſt die Monade war eine privilegirte Exiſtenz. Erſt mit ihr bildete ſich **innerhalb** des Mechanismus und **aus ihm heraus** — alſo im Einklang mit der höchſten Zeit- und Weltmacht, darum unter günſtigen Auſpicien und mit glücklichem Erfolge, — ein originales philoſophiſches Princip, das ſich als ein organiſches Entwicklungsglied der Reihe der geſchichtlichen Syſteme anſchließt.

Die Geneſis dieſes ſeines Princips — die pſychologiſche Entwicklungsgeſchichte ſeiner Philoſophie — erzählt Leibnitz ſelbſt an mehreren Orten: „Ob ich gleich zu denen gehöre, die ſich viel mit Mathematik beſchäftigt haben, ſo verſäume ich doch deswegen nicht ſchon von früher Jugend an, mich mit dem Studium der Philoſophie abzugeben. Ich

*) Tractatus de naturae substantiae energetica seu de vita naturae etc. Londoni 1672. cap. 18. cap. 24. Nro. 5. Nro. 27. pag. 335. cap. 16. Nro. 2. Ad lectorem Nro. 8. u. ſ. w.

hatte ſchon große Fortſchritte im Gebiete der Scholaſtik gemacht, als die Mathematik und die neuern Schriftſteller mich, damals noch ſehr jung, von ihr abzogen. Ihre ſchöne Methode, die Natur mechaniſch zu erklären, entzückte mich, und ich verachtete mit Recht die Manier der Schulphiloſophen, die nur unverſtändliche Formen und Vermögen anwandten. Aber als ich nach den letzten Gründen der Mechanik und der Geſetze der Bewegung ſelbſt forſchte, wie war ich da betroffen, als ich einſah, daß es unmöglich wäre, ſie in der Mathematik zu finden, und daß ich daher zur Metaphyſik zurückkehren müßte." „Es ſchien mir auch, daß die Anſicht, welche die Thiere zu bloßen Maſchinen herabſetzt, unwahrſcheinlich wäre, ja ſelbſt der Ordnung der Natur widerſprechend." „So wurde ich denn gewahr, daß eine bloße ausgedehnte Maſſe kein hinreichendes Princip iſt." [15] „Ich erkannte, daß nicht alle Wahrheiten der körperlichen Dinge aus bloßen logiſtiſchen und geometriſchen Grundſätzen, wie denen vom Großen und Kleinen, vom Ganzen und Theile, von der Figur und Lage abgeleitet werden können, ſondern daß andere Grundſätze, wie die von der Urſache und Wirkung, von der Aktion und Paſſion hinzukommen müſſen, um das Syſtem der Natur zu begründen." „So kam ich denn wieder auf die Entelechien und von dem materiellen auf ein formelles (geiſtiges) Princip zurück." „Unter allen von der Ausdehnung und ihren Modifikationen unterſchiedenen Begriffen iſt aber der Begriff der Kraft der klarſte und zur Erklärung der Natur des Körpers geeignetſte Begriff." „Außer der Größe und der Lage, d. h. außer den Begriffen der reinen Geometrie muß man alſo in der Naturphiloſophie noch einen höhern Begriff annehmen, wie geſagt, den der Kraft, vermöge welcher die Körper Thätigkeit und Widerſtand äußern können. Der Begriff der Kraft iſt ſo klar, wie der der Thätigkeit und des Leidens, denn die Kraft iſt's, woraus die Handlung erfolgt, wenn nichts ſie hindert." „Wenn daher gleich ein Phänomen der Natur, z. B. die Schwere oder Elaſticität mechaniſch erklärt werden kann, und z. B. aus der Bewegung abgeleitet werden muß, ſo

iſt doch der letzte Grund der Bewegung die in jedem Körper inwohnende Kraft." Die körperliche Subſtanz iſt alſo bei Leibnitz nicht mehr, wie bei Carteſius, eine nur ausgedehnte, todte, von Außen in Bewegung zu bringende Maſſe, ſondern als Subſtanz hat ſie eine thätige Kraft, ein nimmer ruhendes Princip der Thätigkeit in ſich. Und dieſe „Kraft macht ſelbſt das innerſte Weſen der Körper aus." „Geſchweige, daß die Ausdehnung das Erſte iſt, ſo ſetzt vielmehr dieſe die Kraft als ihr Princip voraus."

§ 5.

Die Seele oder Monade: das Princip der Leibnitz'ſchen Philoſophie.

Was iſt denn nun aber die Kraft, die, im Unterſchiede von der Carteſiſchen Philoſophie, in der Leibnitz'ſchen die innerſte Natur des Körpers begründet, im Unterſchiede von der Spinoziſchen die endlichen Weſen aus in ſich ſelber weſenloſen, flüchtigen Modifikationen zu Subſtanzen, zu Weſen von eigenem Grunde und Beſtande macht? Was iſt ſie? Die Kraft iſt, wie von ſelbſt erhellt, nichts Mechaniſches, nichts Materielles, denn eben die Unzulänglichkeit bloß materieller Principien zur Erklärung der Phänomene der Natur nöthigte uns, über das Materielle hinaus zum Begriffe der Kraft unſre Zuflucht zu nehmen, folglich nichts Zuſammengeſetztes, Theilbares, Ausgedehntes. Im Gegentheil: ſie iſt etwas Untheilbares, Einfaches; ſie gehört zu den Gegenſtänden, die „kein Objekt der Sinne oder der ſinnlichen Einbildungskraft," wie z. B. die Figuren, ſondern nur dem Geiſte, der Vernunft Objekt ſind; ſie iſt kein phyſikaliſches, ſondern ein ihrer Natur nach, ein an ſich ſelber metaphyſiſches, ſpirituelles Princip. Der Satz: die Kraft iſt das Weſen der körperlichen Subſtanz, heißt daher nichts anders als: die körperliche Subſtanz iſt Subſtanz nur durch ein einfaches, geiſtiges Princip. Die Subſtantialität iſt aber eins mit Weſenhaftigkeit und Realität; nur was Subſtanz iſt, iſt reell, hat Sein — Sein im phi-

loſophiſchen Sinne. Das Zuſammengeſetzte, Ausgedehnte, Materielle der Körper als ſolcher iſt aber nicht Subſtanz, denn „die Materie für ſich iſt rein paſſiv", und Subſtanz nur das Thätige, Wirkende, die Kraft. Das Reale, das Weſenhafte iſt daher nicht das Körperliche, nicht das Vielfache, ſondern das Einfache, nicht das Theilbare, ſondern das Atomon, das Nondividendum, das Individuum. Das Weſenhafte iſt aber das Beſtehende, oder Beſtand habende. Die Körper haben daher in dem Einfachen ihr Beſtehen und Fundament, ihren Halt, ihre Realität, ihr Weſen. „Das Zuſammengeſetzte, ſagt Leibnitz, ſetzt das Einfache voraus, denn ohne einfache Subſtanzen kann es keine zuſammengeſetzten geben." „Ohne Subſtanzen, welche immateriell ſind, kann die Materie nicht beſtehen." Denn „das, was rein paſſiv iſt, kann niemals für ſich ſelbſt allein exiſtiren." „Die Körper ſind daher nicht eigentlich oder ſelbſt Subſtanzen, ſie ſind nur Zuſammenſetzungen, Aggregate von Subſtanzen." Dieſe einfachen Subſtanzen nennt nun Leibnitz Monaden, „Seelen oder doch den Seelen analoge Weſen", veras et reales unitates, atomes de substance, im Unterſchiede von den atomes de matière des Demokrit und Epikur, points métaphysiques, formas substantiales, vires primitivas, entelecheias primas, atomes formels.

Und der Sinn der Leibnitz'ſchen Philoſophie iſt im Allgemeinen der: Nur die Kraft iſt Sein, Sein im metaphyſiſchen Sinne. Alle Exiſtenz, alle Realität geht in dem Begriff der Kraft auf. Was keine Kraft iſt oder hat, iſt Nichts. Die Kraft iſt aber immateriellen Weſens; ſie iſt in Wahrheit das, was wir Seele nennen, denn „nur die Seele iſt das Princip der Thätigkeit." „Nur aus dem Daſein von Entelechien iſt die Bewegung erklärbar." [10] Nur die Seele alſo iſt Sein, iſt Realität, Wahrheit. Was keine Seele iſt oder hat, iſt Nichts. Nur die Seele iſt daher auch das Weſen des Körpers, nur durch die Seele der Körper kein Phantom, ſondern ein reales, wirkliches Weſen. Ohne ſie wäre er etwas rein Diſſolutes, Wehr- und

Selbſtloſes, hätte er nicht einmal das Vermögen, Gegendruck und Widerſtand zu äußern, — denn wo Widerſtand iſt, da iſt Kraft, wo aber Kraft, Seele — wäre er ein beſtand- und haltungslos in ſich ſelbſt zerfahrendes und in Nichts ſich auflöſendes Unding; denn nur die Einheit hält die Vielheit, die einfache Kraft das Theilbare, die Seele den Leib zuſammen. Ja die Seele iſt ſelbſt Grund aller Realität, aller Vielheit, Mannigfaltigkeit und Unterſchiedenheit, denn „ohne Einheit gibt es keine Vielheit." „Ohne die thätige Kraft in dem Körper gäbe es keine Mannigfaltigkeit der Phänomene, was eben ſo viel wäre, als wenn gar Nichts wäre," „wären die verſchiedenen Zuſtände der Körper ununterſcheidbar." Nur die Seele iſt auch das wahrhafte Princip der Individuation; nur durch ſie iſt ein Individuum geſetzt; denn nur die Seele iſt jenes dem Ich analoge Weſen, jenes Princip der Identität, welches ein beſtimmtes Weſen zu dem macht, was es iſt, alſo ſeine Individualität begründet. „Die organiſirten und alle übrigen Körper bleiben nur dem Scheine nach, aber ſicherlich nicht im ſtrengen Sinn dieſelben, ſie gleichen vielmehr dem Fluſſe, der alle Augenblicke anderes Waſſer mit ſich bringt, dem Schiffe des Theſeus, das die Athenienſer immerfort ausbeſſerten." [17] „Ja, kein organiſirter Körper bleibt nur einen Augenblick lang derſelbe." „Nimmt man daher auf die Seele keine Rückſicht, ſo gibt es weder ein und daſſelbe Leben, noch ein und dieſelbe Vitalverbindung." „Die Organiſation oder Geſtalt ohne ein beſtändiges Lebensprincip reicht keineswegs hin, wenn ein Individuum ein und daſſelbe, idem numero, bleiben ſoll." „Sobald man den Thieren und Vegetabilien keine Seele zugeſteht, ſo beſteht ihre Einheit auch nur dem Scheine nach. Haben ſie aber eine Seele, ſo kann man ihnen im ſtrengſten Sinne eine individuelle Einheit einräumen." „Die Identität einer und derſelben individuellen Subſtanz kann daher nur durch die Erhaltung derſelben Seele behauptet werden; denn der Körper iſt, wie geſagt, in einem fortwährenden Fluſſe, und die Seele wohnt nicht etwa in gewiſſen ihr angehörigen Atomen,

oder gar in einem kleinen, unverwüſtlichen Knochen, wie der Knochen Luz der Rabbiner iſt." [18] „Nur an der Seele oder der Form haben wir daher in der Natur eine wahrhafte Einheit, eine Einheit, die dem entſpricht, was in uns Ich heißt, und weder in einer künſtlichen Maſchine, noch in der äußern Maſſe der Materie, die man nur wie eine Heerde oder Armee anſehen kann, ſtattfinden kann. Und es wäre nichts Weſenhaftes, nichts Wirkliches in den zuſammengeſetzten Dingen, gäbe es keine wahrhaften ſubſtantiellen Einheiten. Nur aus dieſem Grunde, nur um eine wahrhafte Einheit zu finden, hat auch Cordemoy den Carteſius aufgegeben, und die Atomenlehre des Demokrit angenommen, — eine Lehre, zu der auch ich mich hinneigte, nachdem ich das Joch des Ariſtoteles abgeworfen hatte, weil ſie am meiſten die Einbildungskraft anſpricht, von der ich aber durch anhaltendes Nachdenken mich wieder losmachte; denn es iſt unmöglich, die Principien einer wahrhaften Einheit in der Materie zu finden, oder in dem, was nur paſſiv iſt, weil Alles in ihr nur ein Haufen von Theilen bis ins Unendliche iſt. Da nun aber die Vielheit ihre Realität nur von den wahrhaften Einheiten empfangen kann, welche wo anders herkommen (scil. als aus der Materie), ſo mußte ich, um dieſe reellen Einheiten zu finden, zu einem formellen Atome meine Zuflucht nehmen, und daher die jetzt ſo verſchrieenen ſubſtantiellen Formen wieder herſtellen, jedoch in einer Weiſe, die ſie verſtändlich macht, und den gehörigen Gebrauch von ihnen von dem Mißbrauche abſondert, den man mit ihnen getrieben hatte, und ich fand, daß ihre Natur nur in der Kraft beſteht. Denn ein materielles Weſen, wie das Atom, kann nicht zugleich materiell und vollkommen untheilbar oder begabt mit einer wahren Einheit ſein." „Die materiellen Atome widerſprechen der Vernunft." „Nur die ſubſtantiellen Atome, d. h. die reellen und abſolut theilloſen Einheiten ſind die Quellen der Handlungen und die erſten abſoluten Principien von den zuſammengeſetzten Dingen und gleichſam die letzten

Elemente in der Analyſe der Subſtanzen.“ „Dieſe ſubſtantiellen Formen oder Einheiten haben aber nicht etwa allein in den menſchlichen, thieriſchen oder vegetativen Seelen ihre Exiſtenz.“ „Die zuſammengeſetzten Subſtanzen oder die Körper ſind Vielheiten, und die einfachen Subſtanzen, die Leben, die Seelen, die Geiſter ſind Einheiten. Einfache Subſtanzen müſſen aber überall ſein, denn ohne einfache kann es keine zuſammengeſetzte geben.“ „Wie alle Zahlen aus Eins und Eins beſtehen, ſo ſind alle Vielheiten aus Einheiten zuſammengeſetzt. Die Einheiten alſo ſind die wahrhafte Quelle und der Sitz aller Weſen, aller ihrer Kraft und aller ihrer Sinne, aber alles das bedeutet nur Seelen.“ „Die ganze Natur iſt daher voll von Seelen, wie ſchon die alten Philoſophen richtig erkannten, oder doch den Seelen analogen Weſen. Denn vermittelſt der Mikroſkope erkennt man, daß es eine große Menge von lebendigen Weſen gibt, die den Augen nicht mehr bemerkbar ſind, und daß es mehr Seelen, als Sandkörner und Atome gibt.“ „Die Kraft, immanente Handlungen hervorzubringen, d. h. ſolche, die aus dem handelnden Weſen ſelbſt kommen, unbezweifelbar ſeine ſind, wie z. B. die Gedanken und Willensbeſtimmungen die immanenten, unbezweifelbar eignen Handlungen unſrer Seele ſind, eine Kraft, die eben das Weſen der Seele konſtituirt, muß man daher als eine univerſale erkennen. Man darf ſie nicht den übrigen Formen abſprechen, man müßte denn etwa allein unſere Seelen für thätig in der Natur annehmen, in der Meinung, daß alle Kraft immanenter und lebendiger Handlungen allein mit dem denkenden Geiſte oder der Intelligenz verbunden wäre, was aber nicht richtig iſt. Es wäre auch ganz im Widerſpruch mit der Schönheit, Ordnung und Vernunft der Natur, wenn das Princip des Lebens oder innerlicher, eigner Handlungen nur an einen geringen oder beſondern Theil der Materie geknüpft wäre; da es doch offenbar ihre Vollkommenheit erfordert, daß es ſich in jedem Theile befinde, und auch kein Grund vorhanden iſt, warum nicht überall Seelen oder doch den Seelen analoge Weſen ſein ſollten,

obgleich herrſchende oder gar denkende Seelen, wie die menſchlichen ſind, nicht überall ſein können."

§ 6.

Die Beſtimmung der Monade: die Vorſtellung.

Die Natur der Dinge beſteht alſo nicht in materiellen Beſtimmungen, in Ausdehnung, Größe, Figur, ſondern in der Monade. Alles was beſteht und iſt (iſt im höhern metaphyſiſchen Sinne), iſt Seele. Die Seele, die Monade iſt die Subſtanz der Natur. „Das Wirkliche ſind nur die Monaden, alles Uebrige nur Phänomene von und aus ihnen." Den Begriff der Seele muß man aber nur nicht (was ſchon aus dem vorhergehenden Paragraphen ſich ergibt), wie Carteſius und ſeine Anhänger, welche „die Geiſter allein für Monaden", Seelen halten, mit dem Begriffe des Bewußtſeins, der klaren und deutlichen Vorſtellung identificiren, oder das Daſein der Seele von dem Daſein des Bewußtſeins abhängig machen. Zur Seele gehört nicht nothwendig Wille und Bewußtſein; zur Seele gehört nichts weiter, als daß ſie Thätigkeitsquelle, daß ſie ſelbſt das Princip ihrer Beſtimmungen iſt, nichts weiter als Spontaneität. Das Weſentliche und Charakteriſtiſche der Monaden iſt daher, daß ſie „Alles aus ihrem eigenen Vermögen ſchöpfen," daß ſie „eine vollkommene Spontaneität in ſich haben," daher „die einzigen Urſachen ihrer Handlungen ſind; denn, wie ſchon Ariſtoteles richtig ſagte, ſpontan, freiwillig iſt das, wovon das Princip in dem Handelnden ſelbſt liegt," daß ſie folglich „von nichts anderm als von Gott und von ſich ſelbſt abhängen."

„In die Monade kann darum von Außen weder eine Subſtanz, noch ein Accidenz eindringen. Es wäre rein unerklärlich, wie eine Monade von irgend einem andern Weſen beſtimmt oder in ihrem Innern verändert werden könnte; da in ihr keine Theile zu verſchieben ſind, und ſich keine Bewegung in ihr denken läßt, die ihre Erregung, Richtung,

Vermehrung oder Verminderung von Außen erhielte, wie dies bei den zuſammengeſetzten Dingen der Fall iſt, wo eine Veränderung zwiſchen den Theilen ſtattfindet. Die Monaden haben keine Fenſter, wodurch etwas hinein- oder herausſteigen könnte.“ Eben deswegen „können auch die Monaden auf natürlichem Wege weder entſtehen, noch vergehen, wie die zuſammengeſetzten Dinge; ſie können nur anfangen durch Schöpfung, endigen durch Vernichtung.“

Aber woher kommt denn nun bei dieſer Unbeſtimmbarkeit von Außen, bei dieſer Einfachheit und Theilloſigkeit der Monaden die Veränderung in der Welt? Die Monaden ſind wohl einfach, aber ſie haben doch „Qualitäten, ſonſt wären ſie keine Weſen.“ Dem Geſetze zufolge, „daß es nicht zwei Weſen gibt, an denen es unmöglich wäre, eine innere Verſchiedenheit aufzuzeigen, iſt es ſogar nothwendig, daß jede Monade ſich von jeder andern unterſcheide.“ „Nothwendig iſt es aber auch ſchon deswegen, weil ſonſt keine Veränderung in der Welt wahrnehmbar wäre. Denn die Phänomene in den zuſammengeſetzten Dingen können ihren Grund nur in den einfachen Subſtanzen haben, welche in die Zuſammenſetzung eingehen. Wenn nun aber zwiſchen den Monaden, die ſich ja ſo nicht durch die Quantität unterſcheiden, noch überdies kein qualitativer Unterſchied wäre; ſo würde bei der Bewegung im erfüllten Raume immer nur Daſſelbe auf Daſſelbe folgen, und daher kein Zuſtand in der Natur vom andern unterſcheidbar ſein.“ „Da die Monaden aber keine Geſtalt haben — ſonſt hätten ſie ja Theile —, ſo kann die Monade nur durch innerliche Qualitäten und Handlungen ſich von einer andern unterſcheiden.“ Und es darf uns nicht im Mindeſten befremden, daß „die Monaden ungeachtet ihrer Untheilbarkeit und Einfachheit Mannigfaltigkeit und Mehrheit in ſich enthalten. Die Einfachheit der Subſtanz ſchließt keineswegs die Vielfachheit der Modifikationen aus, die ſich zuſammen in der einfachen Subſtanz vorfinden müſſen, gleichwie in einem Centrum oder Mittelpunkt ſich eine unendliche Menge von Winkeln befindet, welche die

in ihm zuſammenlaufenden Linien bilden.“ „Die natürlichen Veränderungen der Monade kommen daher aus einem **innern Princip**, da keine äußere Urſache in ihr Inneres eindringen kann, überhaupt die Kraft, die vis, das Princip der Veränderung iſt, und die einfachen Subſtanzen Entelechien ſind, die eine gewiſſe Vollkommenheit (*ἔχουσι τὸ ἐντελές*), eine gewiſſe **Selbſtgenügſamkeit** beſitzen, kraft welcher ſie die Quellen ihrer innern Handlungen ſind.“

Was ſind nun aber dieſe **Qualitäten** der Monaden, ohne welche eine Veränderung unmöglich wäre, und durch welche die Monaden von einander unterſchiedne, beſtimmte, ſo und ſo beſchaffne ſind? Die Beſtimmungen oder Qualitäten einer Monade ſind **Kraftäußerungen**, Aktionen, Handlungen. Beſtimmungen aber, die nicht von Außen in eine Subſtanz kommen, wie etwa die Beſchaffenheit der Süßigkeit in das an ſich geſchmackloſe Waſſer, wenn ich Zucker hineinwerfe, ſondern **aus ihr ſelbſt** entſpringen, **ſie ſelbſt** und nichts anderes zum Princip haben, ſind **Selbſtbeſtimmungen**. Selbſtbeſtimmungen aber — Beſtimmungen, die von innen kommen und innen bleiben, ſolche ſpontane, **ideale** oder **immaterielle** Beſtimmungen ſind nichts andres als **Vorſtellungen**. Die Monade iſt eine Kraft der Vorſtellung. Die Qualitäten der Monade ſind Aktionen, die Aktionen aber eines idealen Weſens Perceptionen. Daß die Vorſtellung Beſtimmung, Determination und inſofern Qualität iſt, erhellt. Ein Menſch ohne alle Vorſtellung wäre ohne alle Qualität, ein perſonificirtes non ens. Ich bin nur Etwas dadurch, daß ich Etwas vorſtelle, beſtimmtes Weſen nur durch eine beſtimmte Vorſtellung. Wenn ich eine Kröte mir vorſtelle, bin ich anders beſtimmt, als wenn ich einen ſchönen Vogel mir vorſtelle. Als Beſtimmung äußert ſich daher die Vorſtellung in mir unmittelbar als Affekt. Die Vorſtellung des Häßlichen iſt Abſcheu, Ekel, Widerwille, die des Schönen Freude, Wohlgefallen, Zuneigung. Aber dieſe Beſtimmung beruht auf meiner **eignen**, auf innerer Selbſtthätigkeit.

Der Gegenſtand, der für mich iſt, indem ich ihn vorſtelle, iſt nur durch mich für mich; eine Beſtimmung aber, die nur durch mich ſelbſt, durch meine Selbſtthätigkeit in mir iſt, oder in ihr ihr Princip hat, iſt eben eine Vorſtellung. Zum Weſen der Monade gehört daher die Vorſtellung, aber in einem ganz allgemeinen Sinne. Und „außer den Vorſtellungen und ihren Veränderungen gibt es nichts weiter in einer einfachen Subſtanz; nur hierin allein müſſen alle ihre innerlichen Aktionen beſtehen." „Die Vorſtellung ſelbſt aber iſt nichts weiter als die Repräſentation (Vergegenwärtigung und Darſtellung) von dem Zuſammengeſetzten oder dem Aeußern, d. i. von der Vielheit im Einfachen," oder „der vorübergehende Zuſtand, welcher in der Einheit oder einfachen Subſtanz Vielheit enthält und repräſentirt." „Mannigfaltigkeit in der Einheit, ſonſt weiter nichts wird zur Vorſtellung erfordert." [19] „Die Thätigkeit des innerlichen Princips aber, wodurch die Veränderung bewirkt wird, eine Vorſtellung auf die andere folgt, iſt der Trieb, das Verlangen, die Begierde." Denn „jede gegenwärtige Vorſtellung ſtrebt nach einer neuen Vorſtellung, gleichwie jede Bewegung, die ſie vorſtellt, nach einer andern Bewegung ſtrebt." Der Zuſammenhang zwiſchen Trieb und Vorſtellung oder vielmehr ihre Unzertrennlichkeit erhellt daraus, daß die Vorſtellung als eine Determination, Beſtimmung der Seele ſich unmittelbar als Stimmung äußert, die Seele ſo oder ſo, angenehm oder unangenehm afficirt. „Keine einzige Perception iſt uns völlig gleichgültig." „Die Monade befindet ſich daher im Zuſtande beſtändigen Strebens. Denn da die Vorſtellung zum Weſen derſelben gehört, ſo ſtellt ſie immer vor, geht unaufhörlich von einer Vorſtellung zur andern über," ihr Sein iſt ewiger Wechſel — aber ſo, daß immer dieſelbe Seele, daſſelbe Subjekt beharrt, — „kontinuirliche Veränderung," was jedoch ſchon eine Folge von der Subſtanz überhaupt iſt, „denn dieſe erfordert nothwendig und enthält weſentlich einen Fortſchritt oder eine Veränderung in ſich, da ſie ohnedem keine Kraft zu handeln hätte.

§ 7.

Die Unterſchiede der Vorſtellung.

Da die Vorſtellung das Weſen der Monade iſt, alle Monaden darin übereinſtimmen, daß ſie vorſtellen, ſo können ihre Unterſchiede von einander in nichts Anderem beſtehen, als in den unterſchiednen Arten und Weiſen oder Graden der Vorſtellung. Die Vorſtellung hat unendliche Grade. Die Hauptunterſchiede ſind aber die Deutlichkeit und Verworrenheit, die Klarheit und Dunkelheit. In ihrer beſtimmten, eigentlichen und unbildlichen Bedeutung treten dieſe Unterſchiede erſt auf den höhern Stufen der Monade auf, da, wo die Vorſtellungen zu Begriffen werden. Da aber nur nach der Analogie der dunkeln und verworrenen Vorſtellungen und Begriffe der Zuſtand und die Beſchaffenheit der Monade überhaupt gedacht und erkannt werden kann, die verworrenen Vorſtellungen nicht nur anthropologiſche, ſondern univerſale, metaphyſiſche Bedeutung haben: ſo finden dieſe Unterſchiede, wie ſie in den höhern Monaden ſich zeigen, gleich hier ſchon ihren ſchicklichen Platz, obwohl es ſich hier nur von den allgemeinen Principien der Monadologie handelt.

„Der dunkle Begriff, ſagt Leibnitz, iſt der, welcher nicht hinreicht, um eine vorgeſtellte Sache zu erkennen, wie wenn ich mich an eine einſt geſehene Blume erinnere, aber nicht ſo, daß ich ſie, wenn ſie vorkommt, wieder erkennen und von einer andern unterſcheiden kann. Ein klarer Begriff dagegen iſt der, durch welchen ich einen Gegenſtand oder eine vorgeſtellte Sache erkennen kann, und dieſer iſt entweder verworren oder deutlich. Verworren iſt er, wenn ich nicht die zur Unterſcheidung einer Sache hinreichenden Merkmale beſonders und einzeln aufzählen kann, obgleich die Sache wirklich ſolche Merkmale und Elemente hat, in die der Begriff von ihr aufgelöſt werden kann. So erkennen wir die Farben, Gerüche und andere Objekte der Sinne ſehr klar, und unterſcheiden ſie von einander, aber durch das bloße einfache Zeugniß

der Sinne, ohne Merkmale angeben zu können; daher wir einem Blinden die rothe Farbe nicht deutlich machen, noch andern Menſchen dergleichen Beſchaffenheiten erklären können, außer wenn wir ſie zum wirklichen Gegenſtande ſelbſt hinführen, und das Nämliche ſehen und riechen laſſen; ob es gleich ausgemacht iſt, daß die Vorſtellungen dieſer Qualitäten zuſammengeſetzt ſind und analyſirt werden können, da ſie ihre Urſachen haben. So wiſſen auch die Maler und andere Künſtler recht wohl, was gut oder fehlerhaft gemacht iſt; aber ſie können häufig keinen Grund von ihrem Urtheil angeben, ſondern ſagen nur, wenn ihnen Etwas mißfällt, ſie vermißten, ſie wüßten ſelbſt nicht Was. Deutlich iſt dagegen der Begriff, wenn man einen Gegenſtand, wie z. B. die Dokimaſten (Münzwardein?) das Gold, durch zureichende Merkmale und Probemittel von allen andern ihm ähnlichen unterſcheiden kann. Solche Begriffe haben wir von den mehreren Sinnen gemeinſamen Vorſtellungen, wie den Zahlen, Größen, Figuren, desgleichen von vielen Affekten der Seele, wie dem Zorne, der Furcht, kurz von allen den Gegenſtänden, wovon wir eine Nominaldefinition geben können, die nichts anderes als die Aufzählung der zureichenden Merkmale iſt."

Die verworrene Vorſtellung entſteht alſo: „wenn z. B. gelbes und blaues Pulver untereinander gemiſcht wird, ſo daß daraus ein grünes entſteht, ſo nimmt die Seele die beiden Pulver wahr, nämlich das gelbe ſowohl als das blaue; denn, wenn nicht der Theil des Haufens ſie afficirte, ſo würde ſie auch nicht das Ganze afficiren; und dieſer Zuſtand der Seele, dieſe Beſtimmung, die ſie vom Gelben und Blauen erleidet, iſt ihre Vorſtellung davon. Aber dieſe Vorſtellung iſt verworren und gleichſam latent in der Empfindung der grünen Farbe; denn die blaue und gelbe Farbe werden nicht anders, als wie ſie in der grünen verhüllt und verborgen ſind, von uns vorgeſtellt." Ein anderes Beiſpiel iſt die Vorſtellung von dem Gebrauſe des Meeres. „Um dieſes Gebrauſe zu vernehmen, muß man die Theile vernehmen, die dieſes Ganze ausmachen, d. h. das Geräuſch jeder Woge; obgleich

ein jedes dieſer kleinen Geräuſche ſich nur in der verworrenen Vermengung mit allen andern zuſammen vernehmen läßt und gar nicht bemerkt würde, wenn die Woge, die es macht, allein wäre; denn man muß ein wenig von der Bewegung dieſer Woge afficirt werden, und einige Vorſtellung von jedem einzelnen Geräuſch, ſo klein es auch ſein mag, haben; ſonſt hätte man nicht die Vorſtellung von hunderttauſend Wogen, weil hunderttauſend Nichtſe nun und nimmermehr Etwas hervorbringen können." Ein anderes Beiſpiel: — „Wenn mir Jemand ein regelmäßiges Polygon vorhält, ſo kann ich mit dem Auge und der Einbildungskraft nicht ſeine tauſend Seiten faſſen; ich habe daher ſo lange nur ein Bild (image) oder eine konfuſe Vorſtellung von der Figur und ihrer Seitenanzahl, bis ich unterſcheide und durch die Rechnung die Anzahl, die der Kubus von 10 iſt, weiß; daher es viele Gegenſtände gibt, die wir wohl denken und begreifen, aber nicht mit dem Sinne und der Einbildungskraft faſſen können." „Die Vorſtellung iſt daher wohl von der Empfindung zu unterſcheiden. Nicht jede Vorſtellung iſt Empfindung; es gibt auch Vorſtellungen von dem, was nicht empfunden wird. So könnte ich das Grüne nicht empfinden, wenn ich von dem Blauen und Gelben, woraus es entſteht, keine Vorſtellung hätte. Und doch habe ich keine Empfindung davon, außer wenn ich das Mikroſkop anwende." „Wenn wir alſo z. B. die Vorſtellung von Gerüchen oder Farben haben, ſo haben wir durchaus keine andere Vorſtellung, als die von Figuren und Bewegungen, die aber ſo vielfach und klein ſind, daß unſer Geiſt in ſeinem gegenwärtigen Zuſtand ſie einzeln nicht deutlich zu erkennen vermag, und daher nicht bemerkt, daß ſeine Vorſtellung nur aus Vorſtellungen von ſehr kleinen Figuren und Bewegungen beſteht, gleichwie wir bei der Vorſtellung der grünen Farbe, wie ſo eben geſagt wurde, nichts wahrnehmen, als die untereinander gemengten blauen und gelben Beſtandtheilchen, ob wir gleich dies nicht bemerken, ſondern vielmehr ein neues Ding (eine neue Farbe) daraus machen."

„Die konfuſen Gedanken und Vorſtellungen ſind jedoch keineswegs, wie man geglaubt hat, toto genere von den deutlichen unterſchieden; ſie ſind nur, und zwar wegen ihrer Vielfachheit, weniger deutlich und entwickelt.“ „Jede deutliche Vorſtellung enthält ſelbſt in ſich eine unendliche Menge konfuſer Vorſtellungen, denn jede Vorſtellung enthält wenigſtens ihrem Gegenſtande nach Vielheit und Mannigfaltigkeit.“ „Die Spontaneität muß man daher nicht bloß auf die deutlichen Gedanken, auf die Vernunftthätigkeit, die bewußten und freiwilligen Handlungen einſchränken, ſondern auch auf die konfuſen und unfreiwilligen, die uns unbemerklichen und unbewußten Vorſtellungen ausdehnen.“ „Alles kommt aus unſerm eignen Grunde und Weſen mit vollkommener Spontaneität.“ „Streng genommen hat die Seele nicht nur das Princip ihrer Handlungen, ſondern auch ihrer Leiden oder verworrenen Vorſtellungen in ſich.“ „Wo wäre die Nothwendigkeit, daß nur das deutlich Erkannte in uns ſein ſollte? Wie viele Mannigfaltigkeiten kann noch die Seele in ſich faſſen, in die wir nicht ſobald noch eindringen werden? Die Carteſianer haben darin gewaltig gefehlt, daß ſie die Vorſtellungen, deren wir uns nicht bewußt ſind, für nichts hielten, und außer den Geiſtern keine Entelechien annahmen, und daher den Zuſtand einer anhaltenden Sinn- und Empfindungsloſigkeit gleich dem großen Haufen der Menſchen mit dem Tode im eigentlichen Sinne verwechſelten.“ „In uns ſelbſt erfahren wir ja Zuſtände, wo wir uns an nichts erinnern und keine deutlichen Vorſtellungen haben, wie in der Ohnmacht und im tiefen, traumloſen Schlaf, — Zuſtände, in denen zwiſchen der Seele und der einfachen Monade kein fühlbarer Unterſchied ſtattfindet. [20] Aber daraus folgt noch keineswegs, daß die einfache Subſtanz dann gar keine Vorſtellung hat. Nur wegen der allzugroßen Menge kleiner Vorſtellungen, in denen nichts deutlich hervortritt, iſt die Seele ſinn- und empfindungslos, gleichwie wir, wenn wir uns ſchnell im Kreiſe herumdrehen und vom Schwindel ergriffen werden, die Aufmerkſamkeit

verlieren, ſo daß wir nicht mehr im Stande ſind, etwas zu unterſcheiden." „Da wir aber beim Erwachen aus ſo gedankenloſen Zuſtänden uns unſerer Vorſtellungen bewußt ſind, ſo müſſen wir auch nothwendiger Weiſe unmittelbar vorher welche gehabt haben, ob wir uns gleich ihrer nicht bewußt ſind; denn wie die Bewegung nur aus Bewegung, ſo entſteht eine Vorſtellung nur aus einer andern Vorſtellung." „Unſere großen, uns fühl- und merkbaren Vorſtellungen, wie auch unſere großen Neigungen, deren wir uns bewußt ſind, ſind ſelbſt nur zuſammengeſetzt aus einer unendlichen Menge kleiner Vorſtellungen und Neigungen, die man nicht gewahr wird. Und eben in dieſen unmerklichen Vorſtellungen liegt der Grund von dem, was in uns vorgeht, gleichwie der Grund von dem, was in den empfindbaren Körpern vorgeht, in den nicht empfindbaren Bewegungen liegt." „So ſcheint das Vergnügen nichts anderes zu ſein, als gleichſam ein Aggregat kleiner Vorſtellungen, wovon jede, wenn ſie ſtark und groß wäre, ein Schmerz ſein würde." So iſt „die Muſik nichts anderes als eine Arithmetik, aber eine verborgene, ſo daß die Seele nicht weiß, daß ſie zählt. Aber obgleich die Seele nicht fühlt, daß ſie zählt, ſo fühlt ſie doch die Wirkung dieſes unmerkbaren Zählens, oder das daraus entſpringende Vergnügen und Mißvergnügen an den Conſonanzen und Diſſonanzen der Töne; denn das Vergnügen entſpringt aus vielen unmerklichen harmoniſchen Eindrücken oder Vorſtellungen." „Darum ſind die Elemente der ſinnlichen Vergnügungen geiſtige Genüſſe, die aber nur verworren erkannt werden."

§ 8.

Die Bedeutung der confuſen Vorſtellung.

Die verworrenen Vorſtellungen ſind nichts andres, als der Ausdruck der unendlichen Vielheit in der einfachen Subſtanz der Monade, als die vielen andern Monaden, wie ſie jeder einzelnen Monade

gleichſam im Kopfe ſpuken, nichts andres als der Ausdruck von den Verhältniſſen oder Beziehungen der Monade. Die verworrnen Vorſtellungen enthalten darum die wichtigſte und tiefſte, aber auch ſchwierigſte und verwickeltſte Materie der Leibnitziſchen Philoſophie — den Zuſammenhang der Monade mit andern Monaden. Um aber dieſen Gegenſtand richtig zu begreifen, iſt es vor allem nöthig, keine von den verſchiednen Beſtimmungen, die nach Leibnitz das Weſen der Subſtanz, reſpective der Monade conſtituiren, für ſich allein herauszuheben, ſondern ſie ſtets in ihrer Totalität zu faſſen, damit man nicht den Begriff des Atoms dem der Monade unterlegt. Die Beſtimmung des Fürſichſeins, die logiſch-metaphyſiſche Kategorie, auf welche ſich nach Hegel's Logik das Atom reducirt, iſt wohl eine weſentliche Beſtimmung auch der Monade. Die Monaden ſind nicht nur unterſchieden, ſondern auch getrennt von einander; jede privatiſirt gleichſam, *οὐ πολιτεύεται*, wie der Epikuräiſche Weiſe*); jede iſt ſogar nach Leibnitz, „eine Welt für ſich, jede eine ſich ſelbſt genügende Einheit. Aber dieſe Beſtimmung iſt nicht ihre einzige; denn ihr Fürſichſein iſt nicht das harte, widerſpenſtige, trotzige Fürſichſein des Atoms, das an ſich ſelber eine äußerliche, indifferente Exiſtenz iſt. Ihr Fürſichſein iſt ein erfülltes, inhaltsvolles Fürſichſein; die Monade hat eine Seele; ſie intereſſirt ſich für Alles; wir bedürfen bei ihr keiner äußerlichen Häckchen; ſie giebt ſich innerlich Blößen genug, um in ihr die Anknüpfungspunkte eines ſinnigen Zuſammenhangs zu finden.

Der erſte Anknüpfungspunkt iſt, daß mit dem Begriffe der Monade eine unbeſtimmbare Vielheit von Monaden geſetzt iſt. [21] Der Unterſchied gehört zu ihrem Weſen, aber wie könnte ſie unterſchieden ſein, wenn nicht Weſen wären, von denen ſie ſich unterſchiede? wie eine andere, als die andere, wie eine ſein, wenn nicht viele oder an-

*) Früher hieß es: der ſtoiſche. Beides iſt richtig. S. Gassendi: Animadv. in Lib. X Diogenis Laert. Lugd. 1675. T. II. p. 14. 15.

dere wären? Das Weſen oder der Begriff der Monade, indem nothwendig mit ihm viele Monaden geſetzt ſind, iſt daher ſchon ein gemeinſames Band der Monaden; und dieſe Nothwendigkeit und Gemeinſamkeit muß an den Monaden ſelbſt, oder vielmehr, da ſie nicht die leeren Epikuräiſchen Atome ſind, *in ihnen ſelbſt* zur Realität kommen und, da ſie thätige Subſtanzen ſind, von ihnen ſelbſt bethätigt werden. Die Bethätigung dieſer Gemeinſamkeit und Nothwendigkeit iſt die Vorſtellung von den andern Monaden, die weſentlich zu jeder Monade gehört. Allerdings iſt auch der Begriff des Atoms das Band zwiſchen den Atomen; aber dieſes Band iſt hier ein abſtrakter, äußerlicher Begriff, der Begriff des Denkers von den Atomen. Dagegen bei der Monade iſt das *in ihr* ſelbſt, was in der Atomenlehre außer das Atom hinaus in das denkende Subjekt fällt. Das Atom entſpringt überhaupt da, wo das Denken mit dem Sein zerfallen iſt, wo das Denken ſich in ſich zurückzieht, nur ſich ſelbſt genießend, und das Sein, als eine Welt, die kein Gegenſtand des göttlichen Geiſtes iſt, als eine äußerliche, gleichgültige, zufällige Welt von ſich ausſtößt. Die Monade hingegen iſt eine dem Denken befreundete Welt; der Begriff iſt hier nicht außer den Dingen, ſondern das innerliche Weſen der Dinge ſelbſt. [22] Die einzelne Monade iſt ſelbſt der Inbegriff, der Conceptus der andern Monaden. Die Monade iſt wohl eine *einzelne* Subſtanz, aber ihre Einzelheit iſt nicht die Einzelheit des Atoms; ſie iſt ein immaterielles, inſofern unbeſchränktes, nicht hier und dort abgeſchloſſen exiſtirendes, *ſinnlich-ſeparirtes* und iſolirtes, ſondern, ſo zu ſagen, ein allgegenwärtiges, in ſich univerſales Princip, ein Weſen, das an und für ſich gemeinſamen Weſens iſt. Als ein ſolches hat ſie *weſentliche Beziehungen zu allen Monaden*, und dieſe ihre Beziehungen ſind eben ihre Vorſtellungen. „Vorſtellung und Trieb haben alle Monaden, denn ſonſt hätte eine Monade *keine Beziehung* zu den übrigen Dingen.“ Das Atom iſt blind und taub, die Monade hat Augen und Ohren, mit denen ſie Alles vernimmt, hat Sinn für Alles. Das Atom

iſt der Gott des Epikur, der ſich nichts um die Welt bekümmert; die Monade der Gott, der ſelbſt die Haare auf dem Haupte zählt, und noch den Sperling, der vom Dache fällt, bemerkt. Für das Atom exiſtiren zufälliger Weiſe andere Atome, für die Monade aber nothwendig andere Monaden. Denn die Monade iſt weſentlich thätig, und ihre Thätigkeit Vorſtellung; die Vorſtellung ſetzt aber Objekte, ſetzt Vorzuſtellendes voraus. „Was würde, ſagt Leibnitz in Bezug auf die denkende Monade, was aber auf die Monade überhaupt angewandt werden kann, was würde ein vernünftiges Weſen thun, wenn es keine unvernünftige Dinge gäbe? Woran würde es denken, wenn es keine Bewegung, keine Materie, keine Sinne gäbe?" Der Gegenſtand der Vorſtellung der Monade aber iſt nicht ein beſtimmter oder beſchränkter, ſondern das Univerſum ſelbſt, alle die unzähligen Monaden, die außer der vorſtellenden exiſtiren. „Da die Natur der Monade vorſtellend iſt, ſo iſt kein Grund vohanden, warum ſich die Vorſtellung nur auf einen Theil des Univerſums beſchränken ſollte." Im Gegentheil: „jede Seele hat das Unendliche, hat Alles zu ihrem Objekt." Aber da die Monade ja ſchon dadurch beſchränkt und begrenzt iſt, daß ſie eine unter den vielen andern Monaden iſt, gewiſſer Maßen ſo viele Grenzen ihrer Natur ſind, als andere Monaden; ſo iſt ihre Vorſtellung des Ganzen eine beſchränkte. Eine beſchränkte, unvollkommene Vorſtellung iſt aber eine dunkle, verworrene. Jede Seele ſtellt daher wohl das Univerſum vor, aber nur verworren. „Alle Monaden ſtreben verworren nach dem Unendlichen;" daher ſind die Monaden auch „nicht dem Gegenſtande nach, ſondern nur der Art der Vorſtellung des Gegenſtandes nach begrenzt, und nur durch die Grade der Deutlichkeit der Vorſtellung unterſchieden." Dieſe verworrene, dunkle Vorſtellung iſt aber keine andere als die ſinnliche. „Die Sinne liefern uns verworrene Gedanken." Die Monade kann wegen der unbegrenzten, zahlloſen Fülle das Univerſum nicht auf einmal faſſen, ſondern nur Theil für Theil nach einander vernehmen, — daher kommt die

Succeſſion, die Zeit; ſie kann das ganze Univerſum zuſammen nicht klar und deutlich in ſeine Elemente aufgelöſt, ſondern nur verworren in das Bild einer zahlloſen Vielheit und Mannigfaltigkeit zuſammengefaßt vorſtellen, — daher kommt die Materie. Hätte die Monade durchgängig klare und deutliche Begriffe, ſo exiſtirte keine Materie; aber dann wäre ſie ein Gott, denn nur Er hat eine deutliche und adäquate, d. h. rein immaterielle, rein geiſtige Erkenntniß des Weltalls. Er iſt die abſolute Idealität. Für ihn iſt die Materie aufgehoben, er ſieht die Dinge nicht materiell, weil er das Weſen ſieht. „Ein Gemengſel von confuſen Vorſtellungen, weiter nichts ſind die Sinne, weiter nichts die Materie. Denn dieſe verworrenen Gedanken kommen von der Beziehung her, in der alle Dinge ſowohl der Zeit, als der Ausdehnung nach untereinander ſtehen.“ „Die verworrenen Vorſtellungen enthalten oder drücken immer das Unendliche aus.“ „Sie ſind das Reſultat von den Eindrücken, die das ganze Univerſum auf uns macht.“ „Obgleich eben ſo wie die deutlichen auch die verworrenen Vorſtellungen in unſerer Spontaneität ihren Grund haben: ſo kann man doch mit Recht die verworrenen Vorſtellungen, weil etwas Unfreiwilliges und Unerkanntes in ihnen liegt, Störungen oder Leiden nennen; denn ſie ſind es, die den Körper oder das Fleiſch repräſentiren, und unſre Schranke und Unvollkommenheit ausmachen.“ „Die Monaden ſind daher auch, eben weil ſie den Leiden oder Leidenſchaften unterworfen ſind, mit Ausnahme der urſprünglichen Monade, keine reinen, abſoluten Kräfte; ſie ſind nicht nur die Grundlage der Handlungen, ſondern auch der Widerſtändigkeit oder Fähigkeit zu leiden, und ihre Leidenszuſtände liegen nur in ihren verworrenen Vorſtellungen, welche die Materie oder das Unendliche der Vielheit in ſich faſſen.“ Die verworrenen Vorſtellungen ſind alſo die Rapports, die Zuſammenhänge der Monaden mit einander. Die verworrenen Vorſtellungen ſind aber die ſinnlichen; die Materie iſt daher das Band der Monaden. „Wären die Monaden, ſagt Leibnitz, von der Materie befreit

oder entledigt, ſo wären ſie zugleich von dem allgemeinen Bande losgeriſſen, und gleichſam Deſerteurs oder Ausreißer von der allgemeinen Ordnung." „Die Materie iſt daher jeder Entelechie weſentlich, unabſonderlich von ihr." „Es gibt keinen endlichen Geiſt, der von der Materie abſolut frei wäre."

§ 9.

Die Bedeutung und Geneſis der Materie.

Der Gedanke, daß die Materie das allgemeine Band der Monaden iſt — einer der erhabenſten und tiefſten Gedanken der Leibnitziſchen Philoſophie — iſt dem gewöhnlichen Spiritualismus, dem Spiritualismus der Einbildung und Sentimentalität ein eben ſo himmelſchreiendes Paradoxon, wie Spinozas Satz, daß die Materie ein Attribut der göttlichen Subſtanz iſt; denn dieſem butterweichen und zuckerſüßen Spiritualismus gilt vielmehr die Materie gerade nur für ein Scheidungsmittel, für das beklagenswerthe Schisma, das die verwandten Bruderſeelen allein noch von einander trennt und ihre völlige Verſchmelzung verhindert, und darum für etwas rein Negatives, nicht Seinſollendes, Aufzuhebendes. Er poſtulirt daher in dieſer ſeiner Herzensnoth einen Leib, der ſo ſchön, wie ſeine Einbildung, und ſo leicht und ſchnell, wie ſeine Wünſche, iſt, einen epikuräiſchen Quaſikörper, der ihm nicht mehr die bittere Thräne des Abſchieds und der Sehnſucht nach dem entfernten Gegenſtande auspreßt, aber auch dafür zum Lohn ſeiner Impotenz nicht mehr die Seligkeit des Wiederſehens und einer wirklichen Vereinigung gewährt. Allein wenn wir uns auf den Schwingen der Leibnitziſchen Philoſophie zur Idee der Materie, wovon ſeine Gedanken nur ein beſchränkter Ausdruck ſind, erheben und ſie in ihrem Weſen betrachten, ſo erkennen wir im Gegentheil die Materie als die allverkettende Nothwendigkeit der Monaden, als das Organ der Senſibilität und Irritabilität, als den ſympathiſchen Nerv, der das Innere mit dem Aeuße-

ren verbindet, als den Wärmeleiter des Herzens, als den *λόγος προφορικός*, das Wort, wodurch der in ſich verborgene Geiſt allein als Geiſter ſich offenbart, als das Licht der Welt, in dem jedes Weſen das andere von Angeſicht zu Angeſicht ſchaut, als die Luft gleichſam, in der alle Weſen, mit fortgeriſſen von der Gewalt der Töne, wodurch eins dem andern ſein Daſein verkündet, in einem tauſend- und doch einſtimmigen Liede die Herrlichkeit des Lebens und ſeines Urquells preiſen, als die Quelle aller Noth, aber auch allen Genuſſes, und eben darum als das allgemeine Band aller Seelen, denn eben ſo, wie der Genuß, bindet die Noth Weſen an Weſen.

Betrachten wir aber die Materie, von der Monade aus, genetiſch und erwägen, daß in der Leibnitziſchen Philoſophie die Realität, wenigſtens „die abſolute Realität nur in den Monaden und ihren Vorſtellungen liegt“: ſo iſt die Materie im ſtrengſten metaphyſiſchen Sinne bei Leibnitz nichts weiter als eine Vorſtellung, oder die ſämmtlichen andern [23] Monaden, wie ſie von jeder einzelnen repräſentirt werden. Sie iſt für uns die Anſchauung von den Grenzen der Monade. Jede Monade ſtellt alle andern Monaden vor. Für ein vorſtellendes Weſen iſt aber die Vorſtellung eines andern Weſens die Vorſtellung ſeiner Grenze. So iſt für den Menſchen — um aus dem Reiche der eigentlichen bewußten Vorſtellung ein Beiſpiel zu wählen — die Anſchauung des andern Menſchen die Anſchauung ſeiner eignen Grenze; erſt durch den Anblick Anderer kommt er zum Bewußtſein, daß er nicht einzig und allein, daß er vielmehr einer unter andern, ein endliches, beſchränktes, mangelhaftes Weſen iſt. Die Vorſtellung ſeiner eignen Grenze iſt aber eine beſchränkende, eine wehethuende Vorſtellung; die Vorſtellung eines andern Weſens (im ſtrengen philoſophiſchen Sinne), eines alter ego iſt ja keine gleichgültige, wie die von äußerlichen Dingen; dieſe Vorſtellung iſt vielmehr höchſt ſanguiniſcher und leidenſchaftlicher Natur — eine Vorſtellung, die das Blut in Alarm bringt, beſtürzt und verwirrt, vor Entſetzen oder Verwunderung ein

Weſen außer ſich verſetzt. Und eine ſolche heftige, lebendige, afficirende Vorſtellung iſt als die Vorſtellung der andern Monaden die Materie. Die allgemeinſte erſte metaphyſiſche Beſtimmung der Materie iſt daher die, daß ſie die Vorſtellung und Anſchauung eines außer mir (und zwar praeter me) exiſtirenden Weſens iſt. Die Beſtimmung, daß dieſes praeter auch ein extra iſt, ein räumliches Außer, iſt eine nachfolgende, ſecundäre Beſtimmung oder die phyſikaliſche Anſchauung von dem metaphyſiſchen praeter, eine Beſtimmung, die zunächſt auf die Monade, an ſich betrachtet, nicht angewandt werden kann, da die Monaden als Seelen, Entelechien urſprünglich nicht localiter außer einander ſeiend gedacht werden können und dürfen. Vom Standpunkt eines immateriellen Weſens aus — und nur für ein ſolches Weſen, das einen Unterſchied von der Materie kennt, exiſtirt eine Materie — iſt alſo die Definition der Materie im Allgemeinen die, daß ſie die Vorſtellung eines Andern als Andern iſt. Wenn ich den andern Menſchen — um ein concretes Beiſpiel zu geben — nur als andern mir vorſtelle: ſo habe ich nur eine materialiſtiſche Anſchauung vom Menſchen; ich befinde mich auf dem Standpunkt des Hobbeſiſchen Naturrechts, im bellum omnium contra omnes. Eine geiſtige Anſchauung habe ich erſt, indem ich den Andern nicht als Andern, ſondern als ein Weſen meines Weſens, als mein andres Ich betrachte.

Näher gerückt den Leibnitziſchen Gedanken und Ausdrücken, iſt die Materie, vom Standpunkte der vorſtellenden Monade aus, nichts weiter als eine dunkle, verworrene Vorſtellung. [24] Eine klare und deutliche Vorſtellung iſt die, deren ich mich bis in ihre einzelnen Theile hinein bewußt bin, die ich durchſchaue, in der ich meine Intelligenz bethätigt (affirmirt) finde, die Gewißheit von der Realität meiner Vernunft habe, in der ich mir ſelbſt klar, vollkommen bei mir bin. Eine dunkle, verworrene Vorſtellung dagegen leiſtet meiner Intelligenz Widerſtand, ſetzt ihr Schranken; [25] ſie iſt mir ein Dorn im Auge; ſie alterirt mich, nimmt meine Heiterkeit, meinen Seelenfrieden; ſie iſt

ein empörender Flecken in der Ehre meines Verſtandes, ein peinigender Gewiſſensvorwurf meiner Intelligenz; in der klaren und deutlichen Vorſtellung iſt mir's ſo wohl zu Muthe, wie unter freiem Himmel, das Univerſum liegt offen vor meinen Augen da, ich nehme keine Grenze wahr; in der verworrenen, dunkeln Vorſtellung dagegen finde ich mich beſtimmt, beſchränkt; ich fühle meinen Kopf wie vernagelt, die Welt meines Geiſtes wie mit Brettern verſchlagen; es iſt mir, als wäre es nun aus mit mir, als wäre die Kraft des Denkens erloſchen, als ſtockte der Puls des Geiſtes. Kurz in der klaren, deutlichen Vorſtellung bin ich *thätig* — *Thätigkeit iſt Freiheit*, — in der dunkeln *leidend*. [26] Obgleich beide nur in mir ihren Grund haben, ſo unterſcheiden ſie ſich doch wie Wachen und Träumen, wie Tag und Nacht. Die Materie iſt daher inſofern gleichſam eine Gemüthskrankheit der Monade, eine Störung ihres Seelenlebens. *Klarheit iſt nur der Geiſt*. Wo dir dein Kopf verworren iſt, da ſteckt die Materie. Wo dir die *Gedanken* ausgehen und an ihre Stelle dunkle, verworrene Vorſtellungen treten, die aber für dich als eine endliche Monade *nothwendige*, in deiner *Natur* begründete Vorſtellungen ſind, da und ſonſt nirgends nimmt die Materie ihren Anfang. Denke klar, deutlich — und ſie verſchwindet dir. Richtig hat daher Bilfinger den Leibnitz erfaßt, wenn er ſagt: Igitur hoc vult illa Leibnitzii locutio, si quis perfecte materiam pernosset, illum observaturum *simplicia* diversimode affecta et erga se invicem relata et sibi suis modificationibus ita respondentia, ut eorum plura, invicem suo convenienti modo connexa, exhibeant substantias compositas sive aggregata, corpora dici solita*). Noch beſtimmter und beſſer drückt ſich aber hierüber eine Dame, die Marquiſe du Chaſtelet aus. Si liceret, ſagt ſie in ihren von Dutens citirten Institutions de Physique, quidquid extensionem componit, videre, haec extensionis species, quae sub sensus nostros

*) Dilucidationes philosophicae cap. V. § 116. u. 245.

cadit, continuo periret, neque aliud noster animus perciperet, praeterquam *entia simplicia* extra se invicem existentia: eo plane pacto, quo, si distinguere possemus exiguas omnes materiae particulas varie dispositas, e quibus picta effigies existit, effigies haec, quae non nisi phaenomenon est, nobis evanesceret. Der frühere Satz Leibnitzens: die Monaden ſind keine reinen, abſoluten, ſondern beſchränkte Kräfte, hat daher jetzt ſeine nähere Beſtimmung gefunden. Dieſe Schranke der Monade iſt die Materie. Als dieſe iſt ſie aber auch das Band der Monaden, das ſie umſtrickende und in einander verwirrende Netz; denn ein uneingeſchränktes Weſen ſteht in keinem Zuſammenhang, keiner nothwendigen Beziehung zu einem andern Weſen, wohl aber ein eingeſchränktes.

Die Beſtimmung der Materie als einer Vorſtellung kann als eine wahre Blasphemie auf den gemeinen Menſchenverſtand erſcheinen, indem dieſer gerade die Vorſtellung, als das Ideale, der Materie, als dem Realen, direkt entgegenſetzt, unter jener nur ein todtes Bild, einen Schatten, unter dieſer das Wirkliche verſteht. Allein die Vorſtellung iſt eben in der Leibnitziſchen Philoſophie kein Ausdruck von Unrealität. Die Vorſtellung macht vielmehr das Leben, die Kraft, das Weſen der Monade aus, die allein die Quelle und der Grund aller Realität iſt. „Das Leben iſt unzertrennlich von der Vorſtellung, ſagt Leibnitz. Ein Leben ohne Vorſtellung iſt ein Leben nur dem Scheine nach, das Leben iſt ſelbſt nichts anderes als das Princip der Vorſtellung.“ Ueberdem iſt die Materie eine Vorſtellung, in der die Monade ſich *gebunden* fühlt, eine *unfreiwillige* (nothwendige), verworrene Vorſtellung. Der Begriff einer Materie entſteht uns aber überhaupt da, wo wir an die *Grenze* unſerer *freien Selbſtthätigkeit* kommen, auf etwas ſtoßen, was nicht in unſerer Gewalt iſt. Das, was wir nicht weiter penetriren, analyſiren und in ſeine Theile unterſcheiden können, wo es uns dunkel vor den Augen des Geiſtes wird, und ein non plus ultra unſerer Selbſtbeſtimmung ſich uns aufdringt, was wir nicht Andern be-

ſchreiben und mittheilen können, ſondern als ein drückendes Geheimniß allein auf unſerer Seele tragen müſſen, was daher nicht mehr in uns ein Begriff, ſondern eine verworrene Vorſtellung, ein dunkles, undurchdringliches auflösliches Gefühl iſt, das iſt und nennen wir Materie. Selbſt unſere gemeinen ſinnlichen Vorſtellungen von der Materie reduciren ſich auf Gewalt, Zwang, Widerſtand. Aber eine verworrene, unklare Vorſtellung iſt eben eine ſolche, die nicht in der Macht unſeres Verſtandes und Willens iſt. Zum Begriffe der Materie gehört weiter nichts, als der Begriff der Unklarheit und Unfreiheit, denn Unfreiheit iſt, wo eine Klarheit des Geiſtes. Steinblöcke und Klötze ſind nicht die wahren Typen zu dem Begriffe der Materie, das wahre Weſen der Materie, die Idee derſelben exiſtirt im Thiere, im Menſchen, als Sinnlichkeit, Trieb, Begierde, Leidenſchaft, als Unfreiheit und Verworrenheit. Es gibt Empfindungen und Affekte im Menſchen, welche mehr oder eben ſo viel Gewalt über ihn ausüben, als irgend ein materieller Gegenſtand, welche materielle Wirkungen in ihm hervorbringen, welche ihn im eigentlichen Sinne niederdrücken und zu Boden werfen, wenn er nicht die höchſte Kraft des Selbſtbewußtſeins aufbietet oder andere empiriſche Heilmittel anwendet. Ein plötzlicher heftiger Affekt kann den Menſchen ſo gut tödten, als der Blitz, eine Kanonenkugel oder ein Ziegelſtein, der vom Dache herabfällt. Die Redensarten, deren ſich die Sprache bedient, um Gemüthsleiden zu bezeichnen, wie z. B. der Kummer beugt mich nieder, es wird mir ſchwer ums Herz u. dergl. ſind keine bloßen Bilder, denn dieſe Zuſtände haben wirklich ſolche materielle Wirkungen. Eben ſo gibt es Vorſtellungen im Menſchen, deren er nicht Herr und Meiſter werden kann, die er nicht penetriren und in ſeine Elemente auflöſen und eben deswegen nicht von ſich losbringen kann, die in ihm haften, wie die Beſchaffenheiten in einem ſinnlichen Dinge, ihn unmittelbar beſtimmen, Leidenszuſtände ſind, daher für ihn auch die Wahrheit und Wirklichkeit einer materiellen Exiſtenz haben. In allen ſolchen Zuſtänden ſind wir aber nicht Bürger im Reiche des Geiſtes, ſondern befinden uns in der Unterwelt der

Materie. Leiden iſt das Weſen der Materie, — der Geiſt iſt actus purus. Und nach der Analogie ſolcher Vorſtellungen, die unmittelbare Beſtimmungen, Zuſtände, „status“ ſind, wie die Ideen eines Gemüthskranken, müſſen wir die Vorſtellungen der Monade überhaupt, in Bezug auf die höhern Monaden aber die dunkeln, verworrenen Vorſtellungen uns denken. [27] Daß aber in den verworrenen Vorſtellungen unſere Paſſionen beſtehen, davon können uns ſelbſt die gewöhnlichſten Erſcheinungen überzeugen. Aus der Ferne, die uns nichts genau unterſcheiden läßt, reizt und entzückt uns gar Manches, was uns ganz affektlos läßt, wenn wir es näher bei Lichte betrachten. Die Illuſionen des Lebens beſtehen überhaupt nur darin, daß wir die Dinge nicht auf ihre einfachen Elemente reduciren, ſondern nur in Maſſe, nicht im Detail betrachten, daher nur eine konfuſe Vorſtellung von ihnen haben, gleichwie wir nur ein verworrenes Bild von der Milchſtraße haben, ſo lange wir ſie nicht unterſcheiden und in einzelne Sternbilder auflöſen. Le chaos apparent n'est que dans une espèce d'éloignement .... comme dans une armée vue de loin où l'on ne sauroit distinguer l'ordre qui s'y observe *). [28]

Darum handelt es ſich auch keineswegs bei der Frage nach dem Zuſammenhange der Seele und der Materie, wie Viele es ſich vorſtellen, urſprünglich darum, nachzuweiſen, wie doch wohl ein vorſtellendes einfaches Weſen mit einem Klotze, wo nichts weiter als Undurchdringlichkeit, Schwere, Druck ſtatt findet, in Verbindung kommen könne. Die Frage, ſo gefaßt, iſt unauflöslich. Denn bei dem Worte: Seele denkt man an die höchſte, ſo zu ſagen, an die ſpecifiſchſte Seele, die denkende, bewußte Monade; bei dem Worte: Materie, Körper aber an das Genus des Körpers überhaupt, an die allgemeinſten mechaniſchen Beſtimmungen der Materie; die weſentlichen innern Mittelglieder werden hierbei ausgelaſſen, und nun iſt es natürlich unmöglich, einen terminus medius

*) T. VI. p. 213.

aufzufinden. Die Aufgabe beſteht vielmehr nur darin, zu zeigen, wie Thätigkeit und Leiden, Wille und Trieb, Freiheit und Nothwendigkeit, Begriff und verworrene Vorſtellung zuſammenhängen und in einem und demſelben Weſen Platz finden können. Die oberflächlichſte Anſicht von der Philoſophie Leibnitzens iſt es daher auch, wenn man glaubt und behauptet, er habe allein durch die Hypotheſe einer präſtabilirten Harmonie den Zuſammenhang der Seele und des Leibes erklärt; denn dieſe Harmonie iſt keineswegs eine primitiv metaphyſiſche Beſtimmung, ſondern nur eine ſekundäre, abgeleitete und populäre Vorſtellung, obwohl ſie in ſeinem metaphyſiſchen Princip ihren Grund hat. Die Monade ſelbſt iſt, ihrer urſprünglichen Idee nach, dieſe präſtabilirte Harmonie, die Seele und Leib verbindet. So wenig die Vorſtellung durch eine äußerliche präſtabilirte Harmonie mit der Monade verknüpft iſt, ſondern ihre ſelbſteigenſte, mit ihrem Begriff und Sein identiſche Kraft iſt, ſo wenig iſt es die Materie als eine verworrene Vorſtellung. Sie liegt in ihrer Natur, denn ſie iſt keine abſolute, ſondern eine beſchränkte Thätigkeit. [29] „Gott allein iſt die von der Materie wahrhaft abgeſonderte Subſtanz, weil er reine Thätigkeit, actus purus iſt." Und dieſe ihre innere Schranke iſt der terminus medius ihres Zuſammenhangs mit der Materie, oder vielmehr die Materie iſt nichts andres, als das Phänomen, die Erſcheinung dieſer inneren Beſchränkung. Die verworrenen Vorſtellungen ſind es, die Leib und Seele verbinden. „Durch die unmerklichen oder confuſen Vorſtellungen, ſagt Leibnitz, erkläre ich die bewunderungswürdige, vorherbeſtimmte Harmonie des Leibes und der Seele und aller Monaden oder einfachen Subſtanzen." „Dieſe kleinen Vorſtellungen bilden das Band, die jedes Weſen mit dem ganzen übrigen Univerſum verbindet." Die Materie iſt daher in der Leibnitziſchen Philoſophie zugleich mit der Seele geſetzt. Die Seele iſt unmittelbar durch ſich ſelbſt, d. i. durch ihr Weſen, nicht erſt mittelbar und hintendrein durch die Macht einer präſtabilirten Harmonie mit dem Leibe in Verbindung, was ſchon daraus erhellt, daß die Seele bei Leibnitz

urſprünglich die ſubſtanzielle Form des Körpers im Sinne des Ariſtoteles iſt, daß, wie es keine Materie ohne Seele, keine Vielheit ohne Einheit, ſo auch keine Seele ohne Materie, d. i. keine Einheit ohne Vielheit gibt. [30]

§ 10.

Die Materie als Object der Vorſtellung und ihre weſentlichen Beſtimmungen.

Die Materie, nicht mehr als Vorſtellung, ſondern als *Gegenſtand* der Vorſtellung betrachtet, iſt nichts weiter als das „Aggregat der einfachen Subſtanzen," das Gemiſch von den Wirkungen des Unendlichen, das uns umgiebt," „ein Zuſammenfluß von unendlich vielen Weſen," „nicht eine der Zahl nach einzige Sache oder eine Einheit" — denn „das Zuſammengeſetzte kann ſo wenig *eine* Subſtanz ſein, als es eine Heerde Schafe iſt" — folglich (was ſchon aus den erſten Sätzen der Monadologie folgt) „keine Subſtanz, ſondern nur ein Reſultat der Subſtanz," kein Weſen, ſondern nur „*ein Phänomen*, obwohl ein reales, wohlbegründetes," da ſie in den Monaden ihren Grund hat, „ein *Bild* der Subſtanz, gleichwie die Bewegung ein Bild der Handlung iſt."

„Die Materie wird mit Recht in die *erſte* und *zweite* Materie unterſcheiden. Jene iſt nichts weiter, als das *urſprüngliche paſſive Vermögen*, oder das *Princip des Widerſtandes*; ſie beſteht nicht in der Maſſe oder Undurchdringlichkeit, noch in der Ausdehnung ſelbſt, ſondern nur in der Möglichkeit oder dem Erforderniß der Ausdehnung. [31] Sie iſt das Princip von der Erſcheinung, daß ein Körper vom andern Körper nicht durchdrungen wird, ſondern ihm Widerſtand entgegenſetzt und zugleich gleichſam eine gewiſſe Trägheit, d. i. ein Widerſtreben gegen die Bewegung hat, ſich daher nur fortſtoßen läßt, nachdem er die Kraft des bewegenden Körpers gebrochen hat. Sie iſt der Grund, daß der Körper immer leidet und widerſteht, gleichwie er der Form (oder

Entelechie) nach immer in Thätigkeit iſt; denn Handeln und Leiden ſind gegenſeitige Begriffe, das was handelt, muß einige Reaction leiden, und was leidet, ſeinerſeits handeln. Dieſe Materie iſt es, von welcher es früher hieß, daß ſie jeder Entelechie weſentlich, unabſonderlich von ihr ſei, indem ſie die Entelechie oder das urſprüngliche thätige Vermögen erſt ergänzt, ſo daß daraus erſt eine vollkommene Subſtanz oder Monade entſpringt, und ſie das paſſive Vermögen ſelbſt der ganzen, vollſtändigen Subſtanz iſt. Dieſe erſte Materie kann Gott ſelbſt keiner Subſtanz entziehen, denn ſonſt würde er aus ihr ein reines, abſolutes Ganzes, wie nur Er allein iſt, machen."

Die zweite Materie aber iſt das Reſultat von unzähligen vollſtändigen Subſtanzen, wovon jede ihre Entelechie und ihre erſte Materie hat. Dieſe begründet Weſen, die nur durch äußerliche Verbindung, und daher nicht im vollen, ganzen, ſondern nur im halben Sinne Weſen ſind, dergleichen der Regenbogen und andere wohlbegründete Phänomene ſind, Weſen alſo, die nur eine arithmetiſche, aber keine metaphyſiſche Einheit haben, nicht der Weſenheit nach, nicht an ſich, nur dem Scheine nach Eins ausmachen. Sie conſtituirt das, was Maſſe heißt. [32] Keine Entelechie iſt an einen beſtimmten Theil dieſer Materie gebunden, ſondern ſie wird ſtets verändert, ſie gleicht einem Fluſſe."

Die Ausdehnung iſt alſo nicht das Erſte und Weſentlichſte der körperlichen Natur. „Sie iſt vielmehr nichts anderes als ein abstractum, und verlangt etwas, das ausgedehnt ſei. Sie bedarf eines Subjektes, ſie bezieht ſich weſentlich auf dieſes Subjekt. Sie ſetzt ſelbſt etwas ihr Vorangehendes in dieſem Subjekte voraus. Sie ſetzt voraus irgend eine Qualität, ein Attribut, eine Natur in dieſem Subjekte, die ſich ausdehnt, die ſich mit dem Subjekte verbreitet, die ſich fortſetzt. Die Ausdehnung iſt die Diffuſion dieſer Qualität oder Natur, z. B. in der Milch giebt es eine Ausdehnung oder Verbreitung der Weiße, in dem Diamanten eine Ausdehnung und Vertheilung der Härte, in dem

Körper überhaupt eine Vertheilung der Widerſtändigkeit oder der Materialität." „Die Grundlage der Ausdehnung aber iſt die Poſition, die Lage oder Stellung, welche die einfache Subſtanz hat, ob ſie gleich in ſich ſelbſt nicht ausgedehnt iſt; ſie iſt die ununterbrochene, ſimultane Wiederholung dieſe Lage, gleichwie die Linie durch den Fluß des Punktes entſteht." „Sie iſt die Lage, in welcher Theile außer Theilen ſind, oder die Ordnung in den coexiſtirenden Dingen, welche durch die Entfernungen oder die Größe des kürzeſten Weges zwiſchen zwei entfernten Gegenſtänden beſtimmt wird." [33]

Die Ausdehnung iſt jedoch nicht mit dem Raume zu verwechſeln; [34] denn „die Dinge behalten ihre Ausdehnung, aber ihren Raum behalten ſie nicht immer. Jedes Ding hat ſeine eigene Ausdehnung, aber nicht ſeinen eigenen Raum." „Der Raum iſt, wie die Zeit, etwas abſolut Gleichförmiges; ohne die in ihm befindlichen Dinge würde kein Punkt des Raumes von einem andern in irgend etwas unterſchieden ſein." „Er iſt etwas rein Relatives," er iſt nichts „als das Verhältniß der gleichzeitig exiſtirenden Dinge unter einander," „die Ordnung der Coexiſtenzen, wie die Zeit die Ordnung der Succeſſionen iſt*)." Er iſt, abgeſehen von den exiſtirenden Dingen, kein reales, für ſich beſtehendes Weſen," er iſt „an ſich etwas Ideales, wie die numeriſche Einheit." „Der Raum iſt daher auch nicht, wie Newton behauptet, das Senſorium Gottes, da dieſes Wort nichts anderes bedeuten könnte, als das Organ, vermittelſt welches Gott den Dingen gegenwärtig wäre und ſie vernähme, noch weniger eine Eigenſchaft Gottes, wie Clarke will; denn wenn er das wäre, ſo gehörte er zum Weſen Gottes, und es gäbe folglich, da der Raum Theile hat, im Weſen Gottes Theile."

Außer dem Raume, der Ausdehnung und andern materiellen Beſtimmungen, kurz außer dem nur paſſiven oder leidenden Vermögen

*) Oder: ordo existendi incompatibilium, wie L. in ſeinem Briefwechſel mit Bernoulli (T. II. Ep. 219) ſagt.

gehört aber noch etwas „Anderes zur Conſtitution des Weſens der Materie.“ Aus den erſten Principien der Monadologie, nach welchen die Seele, die vis activa das univerſale Princip alles Seins und Weſens iſt, ergiebt ſich, daß dieſes Andere nichts ſein kann, als die thätige Kraft. „Wenn unter bloß mathematiſchen Begriffen, nämlich Größe, Figur, Ort und deren Veränderung die Körper gedacht würden, ohne Rückſicht auf metaphyſiſche Begriffe, nämlich den Begriff der thätigen Kraft in der Form und der Trägheit und des Widerſtrebens gegen die Bewegung in der Materie: ſo wäre es nothwendig, daß die Bewegung eines wenn auch noch ſo kleinen Körpers, der auf einen andern noch ſo großen ſtößt, dieſem eingedrückt würde, und folglich der größte ruhende Körper auch von dem kleinſten, der ihm begegnet, ohne daß dieſer dadurch in ſeinem Laufe aufgehalten würde, mit fortgeriſſen werden könnte, weil in dem bloß mathematiſchen Begriffe der Materie kein Widerſtreben, ſondern vielmehr eine völlige Gleichgültigkeit gegen die Bewegung liegt. Daher wäre es nicht ſchwerer, einen großen Körper aus dem Zuſtand der Ruhe in den der Bewegung zu verſetzen, als einen kleinen, und es gäbe eine Thätigkeit ohne Gegenthätigkeit, folglich kein Maaß, die Kraft zu ſchätzen, da von jedem Alles geleiſtet werden könnte. Aber dies widerſpricht der Ordnung der Natur und den Principien der wahren Metaphyſik.“

„Die thätige Kraft iſt entweder die primitive, die jeder körperlichen Subſtanz an und für ſich innewohnt, — denn ein durchaus ruhender Körper widerſpricht der Natur, — und der Seele oder der ſubſtanziellen Form entſpricht, 'die aber nur zu den allgemeinen Urſachen gehört, zur Erklärung der beſondern Phänomene nicht hinreicht, oder die derivative, die abgeleitete, die in der Beſchränkung der urſprünglichen beſteht, welche Beſchränkung in dem gegenſeitigen Conflikt der Körper ihren Grund hat.“ „Keine Subſtanz erhält daher von einer andern die Kraft zu handeln, ſondern nur die Beſtimmung und Begrenzung ihres immanenten Triebes.“

Die Qualitäten und abgeleiteten Kräfte oder die ſogenannten accidentellen Formen ſind nichts weiter, als die Modifikationen der primitiven Entelechie, eben ſo wie die Figuren Modifikationen der Materie ſind. Die Modifikationen aber ſind gewiſſe Einſchränkungen des ſubſtanziellen und für ſich beſtehenden Weſens; ſie fügen der Subſtanz nichts Neues und Poſitives zu, ſondern nur Grenzen und Negationen, ſonſt wären alle Veränderungen Erſchaffungen. Und die Modifikationen ſind in einer beſtändigen Veränderung, während die einfache Subſtanz beharrt. Daher eine unendliche Menge von Bewegungen und Figuren in jedem Augenblick im Univerſum und ſelbſt in jedem Theile des Univerſums entſteht und vergeht."

„Die primitive Kraft iſt das Princip der innern Thätigkeit oder der Vorſtellung, die abgeleitete aber das Princip der Bewegung oder der äußerlichen Thätigkeit, die der innerlichen entſpricht. Die Urſache der Bewegung iſt daher unkörperlich, obwohl das Subjekt der Bewegung der Körper iſt. Die Bewegung ſelbſt aber iſt nichts weiter als die Veränderung des Orts, und es gibt keine andere Bewegung als die örtliche, obgleich es noch andere Veränderungen als Ortsveränderung gibt. Das materielle Princip der Verſchiedenheit der Materie iſt daher die Bewegung. Sie iſt auch das Princip der Cohäſion. Die Flüſſigkeit entſpringt von einer mannigfaltigen, die Feſtigkeit von einer übereinſtimmenden Bewegung. Es gibt übrigens nichts ſo Flüſſiges, das nicht noch einen Grad von Feſtigkeit, nichts ſo Feſtes, das nicht noch einen Grad von Flüſſigkeit in ſich enthielte."

Die Bewegung iſt jedoch nichts an ſich ſelber Reales. „Sie iſt etwas nur Succeſſives; ſie hat daher eben ſo wie die Zeit, wenn man es ſtreng und genau nimmt, niemals Exiſtenz, weil ſie niemals ganz exiſtirt, indem ſie keine coexiſtirenden Theile hat. Die bewegende Kraft dagegen oder der Trieb exiſtirt vollſtändig in jedem Augenblicke, und iſt daher etwas Wahrhaftes und Wirkliches. Darum erhält ſich auch in der Natur, die mehr auf das Wahrhafte Acht hat, als auf das,

was keine volle Exiſtenz außer in unſerm Geiſte hat, nicht die nämliche Quantität der Bewegung, wie Carteſius geglaubt hat, ſondern dieſelbe Quantität der bewegenden Kraft. Carteſius hielt beide für gleichbedeutend. Wie groß und wichtig aber der Unterſchied zwiſchen der bewegenden Kraft und der Größe der Bewegung iſt, mag aus folgendem Beweis erhellen, der ſich auf zwei Vorausſetzungen ſtützt, die jedoch von allen Philoſophen und Mathematikern als richtig angenommen werden. [33] Die erſte iſt, daß ein Körper, der von einer gewiſſen Höhe herabfällt, die Kraft erhält, eben dahin wieder hinaufzuſteigen, wenn es ſeine Richtung ſo mit ſich bringt und keine äußeren Hinderniſſe, wie der Widerſtand der Luft, wovon wir jedoch hier abſtrahiren, vorhanden ſind, daß alſo z. B. das Pendel genau zu der Höhe, von der es herabfiel, wieder zurückkehren wird. Die zweite Vorausſetzung iſt, daß, um z. B. den Körper A von 1 Pfund zu der Höhe C D von 4 Ellen emporzuheben, eben ſo viel Kraft erfordert wird, als den Körper B von 4 Pfund zu der Höhe E F von 1 Elle emporzuheben. Hieraus folgt nun, daß der Körper A, wenn er von der Höhe C D herabgefallen iſt, genau eben ſo viel Kräfte erhalten hat, als der Körper B, der von der Höhe E F herabfiel. Denn nachdem der Körper A von C nach D herabgefallen iſt, erhält er hier die Kraft, bis zu C wieder emporzuſteigen, d. h. einen Körper von 1 Pfund (nämlich ſeine eigene Laſt) zu einer Höhe von 4 Ellen emporzuheben. Und eben ſo hat der Körper B, nachdem er von E nach F gefallen iſt, dort die Kraft, nach E wieder hinaufzuſteigen, d. h. einen Körper von 4 Pfund (nämlich ſeine eigene Laſt) zu einer Höhe von 1 Elle emporzuheben. Alſo iſt der zweiten Vorausſetzung zufolge die Kraft des Körpers A, wenn er in D iſt, und die Kraft des Körpers B, wenn er in F iſt, dieſelbe. Aber die Größe der Bewegung iſt keineswegs auf beiden Seiten dieſelbe, was ſich ſo zeigt. Durch Galiläi iſt erwieſen, daß die durch den Fall von C D (der Höhe von 4 Ellen) erhaltene Geſchwindigkeit das Doppelte iſt von der durch den Fall E F (der Höhe von 1 Elle) erhaltenen Geſchwindigkeit.

Multipliciren wir alſo den Körper A, der wie 1 iſt, durch ſeine Geſchwindigkeit, die wie 2 iſt, ſo wird das Produkt oder die Größe der Bewegung wie 2 ſein; multipliciren wir dagegen den Körper B, der wie 4 iſt, durch ſeine Geſchwindigkeit, die gleich 1 iſt, ſo iſt das Produkt oder die Größe der Bewegung gleich 4. Alſo iſt die Größe der Bewegung des Körpers A in D die Hälfte der Größe der Bewegung des Körpers B in F, und doch ſind eben die Kräfte beider als gleich befunden worden. Ein großer Unterſchied iſt daher zwiſchen der bewegenden Kraft und der Größe der Bewegung, ſo daß die eine nicht durch die andere geſchätzt werden kann. Es erhellt hieraus, wie die Kraft nach der Größe der Wirkung, welche ſie hervorbringen kann, z. B. nach der Höhe, zu welcher ſie einen ſchweren Körper heben kann, geſchätzt werden muß, nicht aber nach der Geſchwindigkeit, die ſie dem Körper eindrücken kann." „Nehmen wir an, daß die ganze Kraft eines Körpers von 4 Pfund, aber nur von einer Geſchwindigkeit von einem Grade, auf einen Körper von einem Pfunde übertragen würde, ſo müßte nach den Principien der Carteſianer, welche die Kraft nach der Summe der Produkte der durch ihre Geſchwindigkeit multiplicirten Maſſen ſchätzen, dieſer Körper eine Geſchwindigkeit von 4 Graden bekommen, damit die nämliche Größe der Bewegung ſich erhielte; denn die Maſſe 4 multiplicirt durch die Geſchwindigkeit 1 gibt daſſelbe Produkt, als die Maſſe 1 multiplicirt durch die Geſchwindigkeit 4. Allein wenn der Körper von 4 Pfd. mit ſeiner Geſchwindigkeit von einem Grade zu einer Höhe von einem Fuße ſteigt, ſo wird der von einem Pfunde nur eine Schnelligkeit von 2 Graden haben, um 4 Fuß hoch ſteigen zu können. Denn die nämliche Kraft wird erfordert, 4 Pfund ein Fuß hoch und ein Pfund 4 Fuß hoch zu heben. Wenn aber dieſer Körper von einem Pfunde 4 Grade Geſchwindigkeit erhielte, ſo müßte er bis zu einer Höhe von 16 Fuß ſteigen können. Und es könnte folglich dieſelbe Kraft, welche 4 Pfund einen Fuß hoch heben konnte, wenn ſie auf ein Pfund übertragen wird, dieſes 16 Fuß hoch heben. Das iſt aber unmöglich, denn

die Wirkung iſt das Vierfache, und wir hätten daher dreimal mehr Kraft, als vorhanden war, gleichſam aus Nichts gewonnen. Darum muß an die Stelle des Carteſianiſchen Princips ein anderes Geſetz der Natur treten, nämlich dieſes, daß immer zwiſchen der vollen Urſache und der vollſtändigen Wirkung eine vollkommene Gleichheit exiſtirt. Und dieſes Geſetz will nicht nur ſo viel ſagen, daß die Wirkungen den Urſachen proportionirt ſind, ſondern auch, daß jede vollſtändige Wirkung gleichen Gehalt, gleichen Werth mit ihrer Urſache hat. [36] Und ob es gleich ein rein metaphyſiſches Princip iſt, ſo iſt es doch von ſehr großem Nutzen in der Phyſik. [37]

„Die bewegende Kraft muß aber wohl unterſchieden werden, und zwar in die todte oder elementariſche und in die lebendige. Die lebendige iſt immer mit wirklicher Bewegung verbunden; die todte iſt die, in welcher noch nicht Bewegung exiſtirt, ſondern nur ein Beſtreben zur Bewegung. Die lebendige Kraft entſpringt aus unendlich vielen wiederholten Eindrücken der todten Kraft. Ein Beiſpiel der lebendigen Kraft iſt der Stoß, der todten der bloße Druck oder die Kraft der Schwere, in Vergleich zu welcher der Stoß eine unendlich große Kraft genannt werden kann. Die Elemente der Bewegung ſind daher unendlichmal unendlich klein. Auf dieſem Begriffe des Unendlichen beruht der Infiniteſimalkalkül, welcher allein den bisher für unauflöslich gehaltenen phyſikaliſch mathematiſchen Problemen gewachſen iſt, weil die Natur überall etwas Unendliches wollte."

Die Gravidation darf jedoch keineswegs zu den allgemeinen Eigenſchaften der Materie gerechnet werden. „Obwohl die großen Körper unſers Syſtems gegen einander gravitiren, ſo iſt es doch eine ſonderbare Fiktion Newtons oder wenigſtens ſeiner Schüler, alle Materie für ſchwer zu halten, und zwar ſchwer gegen jede andere Materie, wie wenn jeder Körper jeden andern anzöge im Verhältniß ſeiner Maſſe und Entfernung, und zwar mit einer eigentlichen Attraktion, die nicht von einem verborgenen Drucke der Körper kommen ſoll, da doch die Schwere gegen

daſ Centrum der Erde und der Planeten gegen einander und gegen die Sonne von der Bewegung irgend eines Fluidums herrühren muß. Ein Körper wird natürlicher Weiſe nur von einem andern Körper, der ihn ſtößt, indem er ihn berührt, in Bewegung geſetzt. Jede andere Wirkung auf die Körper iſt entweder mirakulös oder imaginär." „Eben ſo wenig gibt es, wie Newton und ſeine Anhänger wollen, in der materiellen Natur einen leeren Raum. Die Luftpumpe beweiſt keineswegs das Vorhandenſein einer Leere, denn das Glas hat Poren, durch die noch allerlei feine Materien dringen können. Und wo wir in einem Körper weniger Dichtheit und Widerſtand antreffen, ſind wir keineswegs berechtigt, weniger Materie und mehr Leere anzunehmen. Die Qualität der Materie begründet nicht den Widerſtand. Das Queckſilber enthält ungefähr 14 mal mehr ſchwere Materie als das Waſſer von gleichem Volumen; aber daraus folgt nicht, daß es auch 14 mal mehr Materie ſchlechtweg enthält. Denn ſowohl das Queckſilber, als das Waſſer ſind ſchwere Maſſen, die aber Poren haben, in die viele nicht ſchwere und keinen fühlbaren Widerſtand äußernde Materie, dergleichen das Licht und andere unmerkliche Flüſſigkeiten ſind, dringen kann."

§ 11.

Die Unſubſtanzialität der Materie für ſich ſelber, und die Verbindung der Monaden zu einem Leibe.

Wir dürfen jedoch nie vergeſſen, daß der Materie und allem Materiellen keine Realität an ſich zukommt. „Wie das Reale der Bewegung nicht die Bewegung ſelbſt, ſondern die Kraft oder Macht iſt, ſo liegt die Realität in der Ausdehnung und in den Phänomenen der Körperwelt überhaupt" nicht in ihnen ſelbſt, ſondern in den intelligibeln und intellectuellen Principien, in den metaphyſiſchen und mathematiſchen Geſetzen und Regeln, die ihnen zu Grunde liegen, „in (der Grundlage) der Ordnung und der geregelten Reihenfolge der Phänomene

und Vorſtellungen.“ Denn „obgleich es in der Natur keine ſo vollkommen gleichförmige Veränderung gibt, wie die Idee ſie erfordert, welche uns die Mathematiker von der Bewegung geben, noch genau ſolche Figuren, wie die Geometrie ſie lehrt, obgleich die Gegenſtände der Mathematik nur ideal ſind: ſo können doch die Phänomene der wirklichen Dinge nicht von ihren Regeln abweichen;“ ja eben hierin beſteht die Realität der Phänomene, die ſie von den Träumen unterſcheidet.“ „Denn der Unterſchied der Träume vom Leben beſteht darin, daß die Phänomene des Lebens wohlgeordnet und folglich allgemein ſind; denn meine Phänomene wären nicht gehörig geordnet, wenn ſie nicht mit den Phänomenen Anderer übereinſtimmten.“ „Die Akademiker und Skeptiker haben ſich daher eben ſo wie ihre Gegner nur deßwegen in ſolche Schwierigkeiten verwickelt, weil ſie in den ſinnlichen Dingen außer uns eine größere Realität ſuchten als die, daß ſie geregelte oder regelmäßige Phänomene ſind.“ „Zur beſſern Einſicht in den Grund der Dinge iſt es daher ſelbſt gut, die körperliche Subſtanz beiſeite zu ſetzen, und alle Phänomene nur aus den Monaden und der Uebereinſtimmung ihrer Vorſtellungen unter einander zu erklären. Dann kann keine Rede ſein von räumlicher Nähe oder Ferne der Monaden, und ſolche ſinnliche Ausdrücke und Vorſtellungen, wie z. B. daß ſie in einem Punkt zuſammengehäuft oder im Raume zerſtreut ſind, erweiſen ſich dann nur als Fiktionen, durch die wir das zu einem Gegenſtande unſerer Einbildungskraft machen wollen, was allein Objekt des Denkens iſt.“ An ſich haben die Monaden nicht einmal eine Lage gegeneinander, nämlich eine reale, die über die Sphäre der Phänomene hinausginge.“

Der Satz: „die Materie iſt ein Phänomen,“ welcher nur eine Modifikation oder weitere Beſtimmung von der früher entwickelten Bedeutung der Materie als des allgemeinen Bandes iſt, [38] will aber nicht etwa nur ſo viel ſagen, daß ſie in Bezug auf uns denkende Subjekte, die wir die Monaden als die wahren Realitäten erkennen, keine

Realität an ſich iſt, ſondern er drückt eine Beziehung der Monaden ſelbſt auf einander aus. Die Materie iſt ſo eine Erſcheinung, daß ſie zugleich die *Erſcheinung der Monaden für einander* iſt. Das *Fürſichſein* der Monade iſt ihre Seele, das *Fürandresſein* die *Materie*. Die Monade iſt nicht nur ein *vorſtellendes*, ſondern auch ein *vorgeſtelltes* und vorſtellbares Weſen; ſie iſt nicht reines, abſolutes *Subjekt*, — ſo wäre ſie Gott — ſie iſt auch nothwendig *Gegenſtand* anderer Monaden. Sie bleibt nicht nur im Nominativ und Aktivum ſtehen, ſie wird auch in den casus obliquus und in die leidende Form verſetzt. Und dieſes Paſſivum, dieſer Accuſativus gleichſam der Monade iſt ihre Verbindung nicht nur mit der Materie überhaupt, ſondern einer beſtimmten, nächſten, ihrem individuellen Weſen beſonders entſprechenden Materie, — iſt ihr *Leib*. Der Leib iſt der ſeelenvolle Ton, wodurch das In- und Fürſichſein der Monade allgemein vernehmbares Daſein wird.

„Jede Monade iſt mit einem *Leibe* begabt, und ihre Verbindung mit dem Leibe begründet das, was wir eine *zuſammengeſetzte Subſtanz* nennen", daher „die Subſtanz entweder einfach oder zuſammengeſetzt iſt", obwohl es, wie ſich bei L. von ſelbſt verſteht, im ſtrengſten Sinne keine ſelbſt *zuſammengeſetzte* Subſtanz geben kann. Aber der Leib iſt, wie aus der Beſtimmung der Materie überhaupt hervorgeht, nichts weiter als ein Aggregat, eine Verſammlung oder Zuſammenhäufung von Monaden oder Subſtanzen. Es entſteht daher die Frage: wie können wir dieſen Plural von Subſtanzen in den *Singular einer* zuſammengeſetzten Subſtanz zuſammenfaſſen? Nur dadurch, daß unter dieſen vielen einen Leib ausmachenden Monaden Eine gleichſam die Monade par excellence, durch den höhern Grad der Vorſtellung, alſo der Kraft und Realität, die prädominirende, der Mittelpunkt iſt, um den ſich die andern, wie die Planeten um die Sonne, ſammeln und bewegen, alſo nur durch „Subordination", durch das Verhältniß der Dienſtherrſchaft. „Eine Subſtanz dient der andern." Der Leib, den

die Monaden zuſammen und zu Stande bringen, iſt ein Bienenſtock. Die herrſchende Monade iſt die Königin oder Bienenmutter. Die Bienen leben nicht in einer ſo lockern Verbindung, wie die Thiere einer Heerde; ſie bilden ein Ganzes; jede einzelne Biene iſt nur als ein Glied dieſes Organismus anzuſehen, hat nur ein Theilleben, eine beſondere Funktion, wie ein Organ meines Leibes. Gleichwohl aber iſt jede einzelne Biene ein Individuum für ſich, ein beſonderes Weſen, das auf ſeinen eignen Beinen ſteht. So, wie die ſelbſtſtändigen Bienen doch Einen Organismus bilden, auf dieſe Weiſe müſſen wir uns auch die Monaden vorſtellen, wie ſie zuſammen einen Leib konſtituiren *).

„Jede einfache Subſtanz oder Monade, ſagt Leibnitz, welche das Centrum einer zuſammengeſetzten, wie z. B. eines Thieres, und das Princip ſeiner Einheit ausmacht, iſt umgeben von einer Maſſe, die aus einer unendlichen Menge von andern Monaden beſteht, welche den eignen Leib dieſer centralen Monade bilden.“ „Jeder lebendige Leib hat eine herrſchende Entelechie, welche die Seele im Thiere iſt; aber die Glieder dieſes Leibes ſind ſelbſt wieder voll von andern lebenden Weſen, wovon jedes auch ſeine Entelechie oder herrſchende Seele hat.“ „Und von dieſen Monaden herrſchen die einen mehr oder weniger über die andern, daher es unendliche Grade und Stufen in den Monaden gibt.“ „Die herrſchende Monade eines Leibes iſt die totale, adäquate Entelechie, die dienenden ſind die unvollſtändigen, der erſten Entelechie als Theile untergeordneten Monaden, die aber auch wieder ihre adäquaten Entelechien haben.“ „Wie es unterſchiedene Grade und Weiſen der Vorſtellung und Herrſchaft gibt, ſo gibt es daher auch nothwendig unterſchiedene Arten von Aggregaten.“ „Die Einheit, welche bewirkt, daß ein Thier oder organiſcher Körper ein weſenhaftes Eins iſt mit einer herrſchenden Seele, iſt eine ganz

*) Wer denkt hierbei nicht an die joviale Weiſe, in der Göthe den Zuſammenfluß und die Separation der Monaden dargeſtellt hat?

andere, als die Einheit, welche ein einfaches Aggregat, wie einen Haufen Steine bewirkt. Denn dieſe beſteht in einer bloßen Einheit der Gegenwart oder des Raums, jene aber begründet ein neues Weſen, welches die Schule ein weſentliches Eins, ein unum per se nennt, während ſie das andere nur ein unum per accidens nennt. Deswegen ſind die Monaden nicht gleichgültig dagegen, ob ſie jetzt ein Pferd, jetzt ein anderes Weſen bilden; denn da die Monade ſtets in ſich ihre Beziehungen auf alles Andere ausdrückt, ſo wird ſie ganz Anderes vorſtellen, wenn ſie in einem Pferde, als wenn ſie in einem Hunde iſt." „Nur da, wo ein organiſcher Körper mit einer herrſchenden Seele oder ein Thier oder wenigſtens ein ihm analoges Weſen iſt, muß man daher auch eine körperliche oder zuſammengeſetzte Subſtanz annehmen; alles Andere iſt bloßes Aggregat, eine zufällige, keine an ſich ſeiende Einheit. Wo die Monaden eine zuſammengeſetzte Subſtanz bilden, kann man ſie ſich daher durch ein ſubſtanzielles, weſenhaftes Band verbunden denken." [39] „Die Körper werden erſt durch dieſes ſubſtanzielle Band (ihre Verbindung mit einer herrſchenden Monade?) etwas Reales." „Aber gleichwohl iſt keine dieſer dienenden Monaden an dieſes Band oder dieſe herrſchende Entelechie feſtgebunden." „Die Seele geht zwar nicht von einem organiſchen Körper in den andern über, ſondern bleibt immer in demſelben organiſchen Leibe, ohne daß ſelbſt der Tod eine Ausnahme von dieſem Geſetz macht. Aber dieſer organiſche Leib iſt ſelbſt in einem beſtändigen Fluſſe, und es läßt ſich daher von keinem Theile der Materie ſagen, daß er immer demſelben Thiere oder derſelben Seele zu eigen bleibe" — ein Satz, der ſchon darin begründet iſt, daß die Monaden an ſich nur Aggregate konſtituiren, kein Eins dem Weſen nach, daher die die Aggregate bildenden Monaden in einer lockern Verbindung mit einander ſtehen, ſtets auf den Beinen ſind, um neue Verbindungen einzugehen. „Der Körper, den wir als Greiſe haben, iſt nicht mehr derſelbe mit dem, welchen wir als Kinder hatten." „Die Herrſchaft und Subordination der Monaden beſteht aber, wenn man ſie

in ihnen ſelbſt betrachtet, in nichts weiter als in den verſchiedenen Graden der Perceptionen.“ „Das ſubſtanzielle Band (wenn man anders eines annimmt) kann daher, mit Ausnahme der herrſchenden, unbeſchadet der Monaden, Veränderungen leiden und ſelbſt aufgehoben werden; denn die Seele des Wurms gehört nicht zur Subſtanz des Körpers, in dem der Wurm ſich befindet; ſie iſt kein ſubſtanzieller Theil, kein Ingredienz, ſondern nur ein Requiſit deſſelben.“

Abſtrahirt vom ſubſtanziellen Bande, welches das Princip der Realität der Phänomene iſt, und die Monade an ſich ſelbſt betrachtet, ſind die Körper bloße Aggregate und folglich Phänomene, da „außer den in den Zuſtand der Aggregation eingehenden Monaden alles Uebrige durch die bloße Vorſtellung, eben dadurch, daß ſie zugleich vorgeſtellt werden, hinzukommt.“ „Wenn aber auch die Körper bloße Phänomene ſind, ſo folgt doch daraus keineswegs, daß uns die Sinne täuſchen; denn die Wahrhaftigkeit der Sinne hat nur darin ihren Grund, daß die Phänomene unter ſich übereinſtimmen, und wir uns im Erfolg nicht täuſchen, wenn wir uns auf Erfahrungsgründe verlaſſen.“ „Denn ſie ſind ja wohlbegründete Phänomene, wie der Regenbogen oder das Bild im Spiegel, kurz wie fortgeſetzte, vollkommen mit ſich zuſammenhängende Träume.“ „Die Dinge bleiben in derſelben Ordnung, ob wir bloße Vorſtellungskräfte oder noch überdies reale körperliche Subſtanzen annehmen. Allerdings müſſen die Vorgänge in der Seele übereinſtimmen mit den Begebenheiten außer der Seele; aber dazu iſt es genug, daß die Vorgänge in einer Seele ſowohl mit ſich ſelbſt, als mit den Vorgängen in jeder andern Seele übereinſtimmen, keineswegs aber iſt es nöthig, noch Etwas außer allen Seelen und Monaden anzunehmen, und wenn wir daher z. B. ſagen, Sokrates ſitzt, ſo bedeutet das in dieſer Hypotheſe nichts weiter, als daß uns Etwas erſcheine, wobei wir den Sokrates und das Sitzen uns vorſtellen.“ „Wenn aber auch gleich die Körper keine Subſtanzen ſind, ſo werden ſich doch alle Menſchen zu der Meinung hinneigen, daß ſie Subſtanzen ſind, gleichwie alle zu der

Meinung geneigt ſind, daß die Erde ruhe, ob ſie ſich gleich in der That bewegt."

§ 12.

Der allgemeine Zuſammenhang des Univerſums und die Unendlichkeit und Verſchiedenheit des organiſchen Lebens.

Da die Monade ein vorſtellendes Weſen iſt, ſo iſt der Leib oder die ſie zunächſt umgebende Sphäre nichts anderes als das Mittel, das Organ, wodurch und zugleich, weil die Seele die ſubſtanzielle Form ihres Leibes, weil der Grad der Realität und Vollkommenheit ihres Körpers oder Organs der Grad der Vollkommenheit der Seele, die „Körper ſich daher nicht weniger von einander unterſcheiden als die Geiſter", der eigenthümliche Stand- und Geſichtspunkt, von welchem aus ſie die Welt vorſtellt und von ihr afficirt wird. [10] „Wie daher dieſelbe Stadt von verſchiedenen Orten aus geſehen, anders erſcheint und gleichſam optiſch vervielfältigt wird: ſo gibt es gleichſam eben ſo unendlich viele verſchiedene Welten, als einfache Subſtanzen ſind, obwohl dieſe Welten nur perſpektiviſche Vorſtellungen einer einzigen Welt aus den verſchiedenen Geſichtspunkten einer jeden Monade ſind." Der Leib iſt das unmittelbare, erſte Objekt der Seele, von dem aus ſie die andern Objekte wahrnimmt. „Obgleich die Monade das ganze Univerſum vorſtellt, ſo ſtellt ſie doch darum den Leib, der ihr beſonders anpaßt und deſſen Entelechie ſie iſt, viel deutlicher vor, als alle andern äußern Dinge." „Der Leib ſteht jedoch nicht iſolirt und abgeſchnitten da. Alles im Raum iſt vielmehr erfüllt, und alle Materie in Verbindung mit ſich. Wie im erfüllten Raume jede Bewegung auf die entfernten Körper noch eine gewiſſe Wirkung im Verhältniß zur Entfernung äußert: ſo wird auch jeder Körper nicht nur von den ihn zunächſt berührenden Körpern, ſondern vermittelſt ihrer auch von den entfernten afficirt, ja dieſe Mittheilung erſtreckt ſich bis auf jeden Grad der Entfernung. Jeder Körper wird daher von Allem ergriffen,

was im Univerſum vorgeht, ſo daß der, welcher Alles durchſchaut, in jedem einzelnen Theile leſen kann, was im Ganzen geſchieht, ja ſelbſt ſchon geſchehen iſt und noch geſchehen wird, indem er im Gegenwärtigen das ſowohl der Zeit als dem Raume nach Entfernte erkennt. *Σύμπνοια πάντα*, ſagte Hippokrates." „Die Gegenwart iſt ſchwanger mit der Zukunft." Im Einſt liegt ſchon das Jetzt, im Jetzt das Einſt, im fernſten Dort das nächſte Hier.

„Wie daher der Leib das ganze Univerſum in Folge des durchgängigen Zuſammenhangs der Materie ausdrückt, ſo ſtellt auch die Seele das ganze Univerſum vor, indem ſie den Körper vorſtellt, der ſich auf ſie in einer beſonders intimen Weiſe bezieht." „Die Seele kann jedoch in ſich nur leſen, was ſie deutlich vorſtellt; ſie kann ihre Vorſtellungen nicht auf einmal entwickeln, weil ſie nach dem Unendlichen ſtreben." „Die Schönheit des Univerſums könnte man daher in jeder Seele erkennen, wenn man alle ihre Falten, die ſich nur mit der Zeit auf eine erkenntliche Weiſe auseinander legen, entfalten könnte." „Alle Entelechien ſind Bilder des Univerſums, ſind, jede in ihrer Weiſe, Welten en miniature, Concentrationen des Weltalls, ſind fruchtbare Einfachheiten, Einheiten der Subſtanz nach, aber wegen der Vielheit ihrer Modifikationen Unendlichkeiten der Kraft nach, Mittelpunkte, die eine unendliche Peripherie ausdrücken." „Eben hierin liegt auch der hauptſächlichſte Unterſchied zwiſchen der Monade und dem Atom. Der Zuſtand der Monade iſt wohl, wie der des Atoms, ein Zuſtand der Veränderung, ein Trieb; das Atom ſtrebt, ſeinen Ort zu verändern, die Seele oder Monade, ihre Vorſtellung. Aber das Atom, ob es gleich Theile hat, hat doch nichts in ſich, was eine Mannigfaltigkeit in ſeinem Triebe hervorbrächte, weil man annimmt, daß ſeine Theile ihre Beziehungen nicht ändern. Aber die Monade hat ihrer Untheilbarkeit ungeachtet einen zuſammengeſetzten Trieb, d. h. eine Vielheit von Vorſtellungen in ſich, die einzeln nach ihren beſondern Veränderungen ſtreben und kraft ihres weſentlichen

Zuſammenhangs mit allen andern Dingen zugleich in ihr ſich befinden. Und eben wegen des Mangels an dieſem allſeitigen, univerſalen Rapport widerſpricht das Atom Epikurs der Natur. Denn es gibt kein individuelles, einzelnes Weſen, das nicht alle andern ausdrücken und in ſich darſtellen müßte." „Die Individualität enthält in ſich das Unendliche eingewickelt." „Daher auch die Seele rückſichtlich der Mannigfaltigkeit ihrer Modifikationen vielmehr mit dem Univerſum, welches ſie nach ihrem beſondern Geſichtspunkt vorſtellt, und gewiſſermaßen ſelbſt mit Gott, deſſen Unendlichkeit ſie endlich darſtellt, in Folge ihrer verworrenen und unvollkommenen Vorſtellung vom Unendlichen, als mit einem materiellen Atom verglichen werden muß."

„Die Lebensprincipien gehören nur den organiſchen Körpern an." „Der Leib der Monade oder eines lebendigen Weſens iſt daher immer nothwendig organiſch. Denn da jede Monade auf ihre Weiſe ein Spiegel des Univerſums iſt, das Univerſum aber ſich einer vollkommenen Ordnung und Harmonie erfreut: ſo muß auch in den Vorſtellenden, d. h. in den Vorſtellungen der Seele und folglich auch in den Leibern, als den Standpunkten der Vorſtellung, Harmonie und Ordnung herrſchen." Der Leib iſt organiſch, heißt aber nichts anderes, als er iſt ein natürliches Automat, eine Art göttlicher Maſchine, die aber alle Maſchinen der menſchlichen Kunſt unendlich übertrifft, nicht nur dem „Grade, ſondern dem Weſen nach von ihnen unterſchieden iſt, weil die künſtliche Maſchine nicht in jedem Theile Maſchine iſt, die Maſchinen der Natur hingegen noch in den kleinſten Theilen bis ins Unendliche Maſchinen ſind." Sie ſind aber ſo bis ins Unendliche Maſchinen, daß jedes Theilchen der Maſchine ſelbſt wieder eine eigene Maſchine (jedes Syſtem wieder ein Syſtem von Syſtemen) iſt, jedes auch das kleinſte Theilchen ein artikulirtes, unterſchiedenes, ſelbſtſtändiges Leben hat, jedes Glied ſelbſt wieder ein Leib, beſtehend aus Gliedern, der organiſche Leib daher eine unbegrenzte Fülle beſeelter Leiber

iſt, — eine nothwendige Folge von dem mehrmals erwähnten Geſetz, daß „die Materie, ja jeder Theil derſelben nicht nur theilbar bis ins Unendliche, ſondern auch wirklich getheilt iſt und eine geordnete Mannigfaltigkeit in ſich enthält." „Jeder Theil der Materie kann daher vorgeſtellt werden als ein Garten voller Pflanzen, als ein Teich voller Fiſche. Aber jeder Aſt der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen ſeiner Flüſſigkeiten iſt ſelbſt wieder ſo ein Garten, ſo ein Fiſchteich." [41] „Und obgleich die Erde und Luft zwiſchen den Pflanzen des Gartens oder das Waſſer zwiſchen den Fiſchen des Teiches keine Pflanze, kein Fiſch iſt, ſo enthalten ſie doch nichts deſto weniger Pflanzen und Fiſche, aber meiſtens von einer uns nicht mehr bemerkbaren Feinheit," oder „andere uns vielleicht gänzlich unbekannte Arten lebendiger Weſen." „Daher gibt es im Univerſum nichts Formloſes, nichts Unorganiſches, nichts Ungeordnetes, Regelloſes, Leeres und Todtes, kein Chaos, keine Verwirrung außer nur dem Scheine nach." [42] Aber dieſe Organismen, die ſich überall finden, unterſcheiden ſich durch die Grade geringerer oder größerer Vollkommenheit. „Wenn die Monade ſo gebildete Organe hat, daß vermittelſt derſelben die Eindrücke, die ſie erhält, und folglich die Vorſtellungen, die dieſe repräſentiren, etwas gleichſam Ausgezeichnetes und Hervorragendes (d. i. Beſtimmtheit und Deutlichkeit) enthalten (wie wenn z. B. vermittelſt der Feuchtigkeiten im Auge die Strahlen des Lichts concentrirt werden und mit mehr Kraft wirken): ſo kann das fortgehen und geht wirklich fort bis zur Empfindung, d. h. bis zu einer von der Erinnerung begleiteten Vorſtellung — einer Vorſtellung nämlich, wovon ein gewiſſer Widerhall (ein Echo) gleichſam lange Zeit in der Seele zurückbleibt, um ſich bei Gelegenheit wieder hören zu laſſen." „Monaden, die ſolche mit Gedächtniß verbundene, folglich deutlichere Vorſtellungen haben, heißen daher erſt eigentliche Seelen. Monaden dagegen, die eine bloße einfache Vorſtellung haben, heißen bloß Entelechien oder nackte, bloße Monaden." „Hätten wir keine Deutlichkeit, ſo zu ſagen, keinen pikanten Geſchmack

in unſern Vorſtellungen, ſo befänden wir uns in einer beſtändigen träumeriſchen Stumpfheit, wie dies der Zuſtand der nackten Monaden iſt.“ Stufen, Grade, Zuſtände, Weiſen ſind darum die einzigen Unterſchiede der Weſen. „Alles in der Natur iſt analogiſch,“ verwandt, verbunden; Alles iſt dem Weſen nach in Allem; die Natur iſt überall ſich ſelbſt gleich; „wer Eines wahrhaft weiß, weiß Alles, wer auch nur Einen Theil der Materie begriffe, würde wegen der περιχώρησις der Dinge zugleich das ganze Univerſum begreifen.“ „C'est tout comme ici,“ „in jedem Weſen iſt das Unendliche erkennbar,“ „das Größte im Kleinſten aufs Genaueſte ausgedrückt,“ das Fernſte im Nächſten idealiter gegenwärtig. Es gibt keinen abſoluten Weſenunterſchied. Les dégrés de perfection varient à l'infini. Cependant le fonds est par-tout le même. Il n'y a de la différence que du grand au petit, du sensible à l'insensible *). Die Seele iſt nichts als eine zur deutlichen Vorſtellung, zum Bewußtſein erwachte einfache Monade; die einfache Monade, die wir vom ariſtokratiſchen Standpunkt unſeres Selbſtes aus als ein Anderes, als ein indifferentes Neutrum, als ein todtes Ding ausſtoßen, iſt ein Weſen unſeres Geſchlechts und Weſens, iſt nur eine ſchlafende, noch unentwickelte Seele. Ueberall ſind Keime, Elemente des Lebens, die ſich vielleicht einſt noch zu Weſen unſeres Gleichen entwickeln. Es gibt keine wahre Verneinung in der Natur, keinen wahren Tod, keine wahre Erzeugung. Der Tod iſt nur Einwicklung, Verhüllung, Verminderung, Verkleinerung der Glieder; die Entſtehung nur Vergrößerung, Entfaltung, nur Umbildung unter einer andern Geſtalt ſchon exiſtirender Weſen aus Saamen und Keimen, gleichwie die Menſchen ſich aus den Saamenthierchen entwickeln, obwohl ihre Seelen nicht vernünftig ſind, ſondern es erſt werden, nachdem die Empfängniß dieſe Thiere zur menſchlichen Natur beſtimmt. [43] Es gibt überhaupt nichts

*) Nouveaux Essais p. 458. 441.

abſolut Diskretes in der Natur; alle Gegenſätze, alle Grenzen des Raumes und der Zeit und der Art verſchwinden vor der abſoluten Kontinuität, dem unendlichen Zuſammenhange des Univerſums. „Der Punkt iſt gleichſam eine unendlich kleine Linie, die Ruhe nichts als eine nach einer ununterbrochenen Abnahme verſchwindende Bewegung, die Gleichheit nichts als eine verſchwindende Ungleichheit." „Und dieſes Geſetz der Kontinuität verletzt die Natur nie und nirgends. Sie macht keine Sprünge. Alle Ordnungen der natürlichen Weſen machen nur eine einzige Kette aus, worin die verſchiedenen Klaſſen als ſo viel Gelenke ſo enge aneinander ſich anſchließen, daß es den Sinnen und der Einbildungskraft unmöglich iſt, den eigentlichen Punkt zu beſtimmen, wo eine anfängt oder aufhört." [44]

§ 13.

Die Weiſe des gegenſeitigen Zuſammenhangs und Verkehrs der Monaden.

So ſehr aber alle Dinge unter einander in der herrlichſten Harmonie, im bewunderswürdigſten Zuſammenhange ſtehen, ſo daß jedes Weſen ein Mikrokosmus iſt, in dem im Kleinen enthalten iſt und vorgeht, was im Makrokosmus im Großen exiſtirt und vorgeht, jedes Weſen einem Thermo- und Barometer gleicht, der die Veränderungen in der Atmoſphäre der Welt anzeigt: ſo gibt es doch keinen direkten, unmittelbaren, keinen phyſiſchen, ſondern nur einen metaphyſiſchen Einfluß der Weſen auf einander. „Es iſt nicht nur unmöglich, daß die Monaden auf einander einwirken, denn es läßt ſich gar kein Mittel denken, wie eine ſolche Einwirkung zu erklären wäre, ſondern ein unmittelbarer Einfluß iſt auch unnöthig, denn warum ſollte eine Monade der andern geben, was ſie ſelbſt ſchon beſitzt? Das iſt ja eben die Natur der Subſtanz, daß die Gegenwart mit der Zukunft ſchwanger geht, und Alles aus Einem erkannt werden kann." Alles bringen die Monaden ja aus ihrem eignen Schooße hervor, und „zwar nicht ſo,

wie etwa die Wärme der Scholaſtiker ihre Wirkungen hervorbringt, ſondern in der Weiſe eines erhabenen, geiſtigen Mechanismus, welcher der **Grund** und die **Concentration** des körperlichen Mechanismus iſt, ſo daß die Art und Weiſe, wie eines aus dem andern folgt, angegeben werden kann." „Die Monaden ſind **kein Princip von Handlungen nach Außen**." „Selbſt das Princip ihrer Hemmungen liegt in ihnen. Eine Subſtanz handelt ſo viel als ſie vermag, wenn ſie nicht verhindert wird. Die einfache Subſtanz wird auch wirklich in ihrem Handeln beſchränkt und gehemmt, aber nur **innerlich von ſich ſelbſt**." „Nichts kann daher in die einfachen Subſtanzen ſtörend einwirken, ja ſogar in den zuſammengeſetzten Subſtanzen, den Körpern geſchieht nichts ſelbſt durch den Stoß der ſie umgebenden Körper, was nicht aus dem Innern käme und ſie in ihrer Ordnung ſtören könnte." Denn „der Körper leidet beim Stoße nur durch ſeine eigene Federkraft, die die Urſache der bereits in ihm befindlichen Bewegung iſt." „Nur der äußern Erſcheinung nach wird den Subſtanzen Gewalt angethan." „In ihren innern Beſtimmungen aber können die wahrhaften Subſtanzen nicht gehemmt werden, weil ſie die Repräſentation von allem Aeußeren enthalten."

Aber — kann man fragen, und Bayle hat Leibnitz dieſen Einwurf gemacht — wie iſt es denn möglich, daß die Seele, wenn ſie ſich z. B. im Zuſtande der Freude befindet, unmittelbar darauf in den Zuſtand des Schmerzes übergeht, daß ſie nicht immer in demſelben Zuſtande beharrt? „Die Natur der endlichen Subſtanz iſt ununterbrochene Veränderung, und zwar nach einer beſtimmten **Ordnung**, welche, ohne ſich je zu verändern, die Subſtanz in alle ſie betreffenden Zuſtände, aber nicht mit Zwang, ſondern im Einklange mit ihrer eigenen Spontaneität bringt. Und dieſes Geſetz der Ordnung, welches die **Individualität** jeder beſondern Subſtanz ausmacht, [45] ſteht im genauen Zuſammenhang mit den Begebenheiten in jeder andern Subſtanz und im ganzen Univerſum. Dieſem Geſetze zufolge geht nun die Seele von der Freude

zum Schmerze über, in dem Augenblicke, wo in dem Zuſammenhange ihres Leibes eine Unterbrechung geſchieht, weil es das Geſetz, die Natur dieſer untheilbaren Subſtanz iſt, auszudrücken und vorzuſtellen, was in dieſem Körper geſchieht."

Der Verkehr der Subſtanzen unter einander iſt daher nur ein idealer. Die realen Weſen wirken nur als von ihr vorgeſtellte auf die Monade ein; aber ſie können auch nicht anders einwirken, denn ſie iſt Seele oder doch ein ſeelenartiges Weſen. Die Monade leidet nur von ſich ſelbſt; ſie iſt nur mit ſich beſchäftigt; ſie iſt nur theoretiſch-thätig. Das Licht, das die Monaden auf einander ausſtrömen, oder in dem ſie ſich gegenſeitig ſchauen und wahrnehmen, iſt nicht das energiſche Licht der Sonne, ſondern der affektloſe Mondſchein. Ihren Eindrücken fehlt die Sinnlichkeit, die Glut unmittelbar gegenwärtiger Eindrücke; ſie haben nur die Kraft von Reminiscenzen, wo der Gegenſtand nur ſo, wie er in uns noch iſt, nicht durch ſich ſelbſt auf uns einwirkt. Die Monade wird zwar von Allem, was in der Welt vorgeht, in Folge ihrer eigenthümlichen Natur, die nur aus Nerven, nicht aus Fleiſch und Blut beſteht, afficirt und ergriffen; aber ſie iſt kein an Ort und Stelle ſich befindender Augen- und Ohrenzeuge von den Weltbegebenheiten; ihre Theilnahme daran gleicht nur der Theilnahme des Leſers; ſie iſt nur aus der Ferne dabei. Bei einer Sache aber nur aus der Ferne ſein, ihre Vergegenwärtigung ohne wirkliches Daſein iſt eine Vorſtellung. Durch dieſe Theilnahme wird daher die Monade auch nicht aus ſich herausgeriſſen, nicht in dem Hausfrieden ihrer Seele geſtört. Mit einem Worte — die Monade iſt nicht mithandelnde Perſon, nur Zuſchauer des Welttheaters. Und eben hierin liegt der Hauptmangel der Monadologie.

„Zwiſchen den Monaden beſteht nur Uebereinſtimmung, kein wirklicher Verkehr, daher die herrſchende Monade auch die Exiſtenz der andern Monaden nicht beſchränkt." „Wenn man ſagt, daß eine Monade von der andern verhindert wird, ſo iſt das nur von der Vor-

ſtellung der andern in ihr zu verſtehen." „Die Einwirkung einer Subſtanz auf eine andere beſteht nicht darin, daß ſie irgend eine Weſenheit oder etwas Reales von ſich herausläßt und der andern einpflanzt, wie man es ſich gewöhnlich vorſtellt. In der materiellen Welt hat man wohl Recht, durch das Ausſtrömen und Aufnehmen von Theilen die Phänomene der Natur auf mechaniſchem Wege zu erklären, aber die materielle Maſſe iſt keine Subſtanz." „Handlung nach Außen kommt der Monade zu, inwiefern ſie vollkommen iſt. Die Monade handelt aber, wenn ſie deutliche Vorſtellungen hat, leidet, wenn ſie verworrene hat. Die Vollkommenheit einer Monade vor der andern beſteht daher nur darin, daß wir in ihr die Gründe finden, woraus wir die Vorgänge in der andern erklären können, und nur inſofern, als wir ſolche Gründe finden, ſagen wir, daß ſie auf die andere wirkt." „Darum ſind die Handlungen und Leiden der Monaden wechſelſeitig. Dieſelbe Monade iſt aktiv, inſofern das, was wir in ihr deutlich erkennen, zum Erklärungsgrund von den Vorgängen in einer andern dient, paſſiv inſofern, als wir in dem, was in einer andern deutlich erkannt wird, den Erklärungsgrund von den Vorgängen in ihr finden."

Daſſelbe, was von dem Verhältniß der einfachen Subſtanzen zu einander, gilt auch von dem Verhältniß der zuſammengeſetzten und einfachen Subſtanzen oder der Seelen und Leiber untereinander. „Die Scholaſtiker glaubten, daß zwiſchen der Seele und dem Leibe ein gegenſeitiger phyſiſcher Einfluß ſtattfände; aber ſeitdem man erwogen hat, daß der Gedanke und die ausgedehnte Maſſe nichts mit einander gemein haben, ja toto genere unterſchiedene Weſen ſind, haben mehrere Neuere angenommen, daß zwiſchen der Seele und dem Leibe kein phyſiſcher Verkehr ſtattfindet, obgleich der metaphyſiſche Verkehr, welchem zufolge Leib und Seele ein Subjekt oder eine Perſon ausmachen, immer ſeinen Beſtand hat." „Denn es iſt unerklärbar, wie aus Vorſtellungen der Seele in der Materie Figuren und Lagen entſpringen, oder wie aus materiellen Figuren und Bewegungen Vorſtel-

lungen entſtehen ſollten." „Wenn ein phyſiſcher Verkehr ſtattfände, ſo würde die Seele den Grad der Schnelligkeit und die Richtungslinie der im Körper befindlichen Bewegungen verändern, und umgekehrt würde der Leib die Reihenfolge der Gedanken in der Seele verändern. Aber eine ſolche Einwirkung kann man aus keiner weſentlichen Beſtimmung weder des Leibes, noch der Seele ableiten. Carteſius hat einen Vertrag ſchließen wollen, und einen Theil der Handlung des Körpers von der Seele abhängig gemacht. Er erkannte es als ein Geſetz der Natur, daß ſich die nämliche Größe der Bewegung in den Körpern erhielte, und ſchloß daraus, daß der Einfluß der Seele dieſes Geſetz der Körperwelt unmöglich aufheben könnte. Aber er glaubte, daß die Seele doch die Macht haben könnte, die Richtung der Bewegungen, die im Körper vorgehen, zu verändern, faſt gerade ſo, wie ein Reiter ſeinem Pferde keine Kraft gibt, aber es doch nach Gutdünken da und dort hin lenkt. Allein die Seele hat keine Inſtrumente, wie der Reiter, deren ſie ſich zur Hervorbringung dieſer Wirkung bedienen könnte. Die Veränderung der Richtungslinie iſt eben ſo wenig aus der Natur der Seele und des Leibes, d. h. des Gedankens und der Maſſe erklärbar, als die Veränderung der Größe der Kraft." Die Carteſianer nahmen daher ihre Zuflucht zu dem Syſtem der Gelegenheitsurſachen, wo Gott ſelbſt unmittelbar bei Gelegenheit eines Willensaktes einen dieſen Willen vollziehenden Akt des Körpers hervorbringt. Aber „hier läßt man in einer natürlichen und gewöhnlichen Sache Gott wie einen deus ex machina auf ungewöhnliche, wunderbare Weiſe ins Mittel treten, und es widerſpricht daher dieſes Syſtem der Natur und Vernunft." Es bleibt daher nur die Weiſe, wie die Monaden mit einander in Verkehr und Wechſelwirkung ſtehen, als die wahre Kategorie über, unter der wir das Verhältniß der Seele und des Leibes zu denken haben. „Die Seelen empfinden wohl das, was außer ihnen vorgeht, aber nur durch das, was in ihnen ſelbſt vorgeht, und kraft der allgemeinen Harmonie, welche jede Subſtanz zu einem lebendigen Spiegel des Weltalls

macht, den äußern Dingen entſpricht.“ „Wenn die Seele Etwas mit Erfolg will, ſo iſt die körperliche Maſchine von ſelbſt, in Folge ihrer eingeborenen Bewegungen, zur Vollſtreckung dieſes Willens bereit und geneigt, und wenn die Seele die Veränderungen ihres Leibes wahrnimmt, ſo bekommt ſie nicht vom Körper, als ſtörte er die Geſetze der Seele, ſondern nur aus der Reihe der vorangegangenen, aber konfuſen Vorſtellungen neue Vorſtellungen.“ „Die Seele gibt dem Körper weder eine Bewegung, noch eine Richtung oder Beſtimmung der Bewegung, die nicht aus den vorhergegangenen Zuſtänden und Bewegungen der Materie auf mechaniſche Weiſe erklärt werden könnte. Behauptet man das Gegentheil, ſo verwandelt man die Seele in einen, wenn auch noch ſo dünnen und feinen Körper, oder man verfällt auf unverſtändliche und nichts erklärende Principien.“ „Obgleich die nächſte Quelle aller Thätigkeit in der Seele liegt, wie die Quelle des Leidens in der Materie, ſo darf man deswegen doch nicht glauben, daß die Seele durch ihre immanente Thätigkeit, nämlich Trieb und Vorſtellung die mechaniſchen Geſetze des Körpers unterbricht, ſondern daß ſie vielmehr nur in Gemäßheit derſelben handelt.“ „Es wäre ein Mirakel, wenn die Seele etwas im Körper bewirkte, was wider die Natur des Körpers wäre.“ „Wohl nach dem Verlangen der Seele, aber nicht durch das Verlangen, ſondern durch mechaniſche Geſetze entſpringen Bewegungen im Körper.“ „Den innerlichen Handlungen der Seele entſprechen nur äußere im Körper.“ „Die Seele befolgt daher nur ihre Geſetze, der Leib die ſeinigen. Die Seelen handeln nach den Geſetzen der Zweckurſachen, die Körper nach den Geſetzen der wirkenden Urſachen oder Bewegungen. Ja in dieſem Syſtem handeln die Leiber, als wenn es keine Seelen gäbe, und die Seelen handeln, als gäbe es keine Leiber, und beide handeln, als wenn beide auf einander wirkliche, unmittelbare Einflüſſe hätten. Aber ungeachtet ihrer Selbſtſtändigkeit ſind Leib und Seele „in der ſchönſten Harmonie,“ in der innigſten Einheit. „In der Seele gibt es ſelbſt Vorſtellungen, die der Circulation des

Blutes und den innern Bewegungen der Eingeweide entſprechen, die man jedoch eben ſo wenig wahrnimmt, als das Geräuſch des Waſſers, wenn man in der Nähe einer Mühle wohnt. Wenn es Eindrücke im Körper gäbe, ſei es im Schlafe oder im Wachen, von denen die Seele ganz und gar nicht afficirt würde, ſo müßte man in der That der Einheit der Seele und des Leibes Grenzen ſetzen, gerade wie wenn die körperlichen Eindrücke eine gewiſſe Figur und Größe haben müßten, um von der Seele wahrgenommen zu werden, was aber mit der Unkörperlichkeit der Seele unverträglich iſt, denn es gibt keine Proportion zwiſchen einer unkörperlichen Subſtanz und einer ſolchen oder ſolchen Modifikation der Materie."

„Der Grund dieſer Uebereinſtimmung iſt aber in einer präſtabilirten Harmonie oder in Gott zu ſuchen, durch den der Einfluß einer Monade in die andere, der in den einfachen Subſtanzen nur ein idealer iſt, zur Wirkung kommt." „Inſofern die Seele Vollkommenheit hat und deutliche Gedanken, hat Gott den Leib ihr angepaßt und im Voraus ſo gemacht und vorherbeſtimmt, daß der Körper getrieben iſt, ihren Willen zu vollſtrecken; und inſofern die Seele unvollkommen iſt und ihre Vorſtellungen verworren ſind, hat Gott die Seele dem Leibe angepaßt, ſo daß die Seele ſich von den Leidenſchaften, welche aus den körperlichen Eindrücken entſpringen, bewegen läßt." Die Freiheit der Seele wird dadurch keineswegs aufgehoben. „Es iſt dies gerade ſo, wie wenn einer, der alles wüßte, was ich morgen meinem Diener für den ganzen Tag anbefehlen würde, ein Automat machte, welches dieſem Diener vollkommen ähnlich wäre, und morgen zur beſtimmten Zeit alle meine Befehle vollzöge. Deſſen ungeachtet wären aber doch meine Befehle frei, obgleich in der Handlung des Automats, welches den Diener machte, nichts von Freiheit zu finden wäre. Und dieſes Automat würde von mir auf ideale Weiſe abhängig ſein, kraft der Weisheit deſſen, welcher in der Vorausſicht meiner zukünftigen Willensakte ihm die Einrichtung und Fähigkeit gegeben hätte, mir zur beſtimmten Zeit für den

kommenden Tag zu dienen. Die Kenntniß von meinem künftigen Willen würde der Bewegungsgrund dieſes großen Künſtlers geweſen ſein, dieſes Automat nachher zu machen: mein Einfluß wäre ein objektiver (idealer) und der ſeinige ein phyſiſcher."

§ 14.

Die Bedeutung der präſtabilirten Harmonie.

Die präſtabilirte Harmonie iſt, obwohl ſein Favoritkind, Leibnitzens ſchwache Seite, wenn man ſie wenigſtens in einem ſo äußerlichen Verſtande nimmt, wie ſie gewöhnlich genommen wird, woran allerdings Leibnitz ſelbſt Schuld iſt. Die populären Vorſtellungen von einem aparten, extramundanen Weſen, das nur in ein äußerliches, mechaniſches Verhältniß zu den Dingen tritt, überſchatten hier wie anderwärts die an ſich ſo tiefe Metaphyſik L.'s; aber man darf in dieſem Schatten nicht das Weſen ſeiner Philoſophie finden wollen. L. huldigte der Theologie ſeiner Zeit, aber ſo, wie ein geiſtreicher, hochgebildeter Mann im Gefühle ſeiner Superiorität einer Dame huldigt, und in der Konverſation mit ihr ſeine Ideen in ihre Sprache überſetzt, ja paraphraſirt, obwohl leider! nicht zu läugnen iſt, daß dieſe déférence und complaisance gegen die Theologie zugleich einen innern und zwar ſehr nachtheiligen Einfluß auf ſeine Philoſophie hatten. Wohl darf man inſofern den Unterſchied zwiſchen einem eſoteriſchen und exoteriſchen Leibnitz machen, obgleich es ſehr ſchwer iſt, die Grenzen beider zu beſtimmen, da L. höchſt ſelten dans la rigueur métaphysique ſpricht. Aber ſo viel iſt gewiß, daß die präſtabilirte Harmonie in einem den Monaden nur äußerlichen Verſtande genommen ganz dem Geiſte L.'s widerſpricht. Er bedient ſich zwar ſelbſt äußerlicher Ausdrucksweiſen, wie wenn er ſagt: „Gott hat Alles im Voraus ein für alle Mal geregelt." (Theodicee § 9.) „Gott hat anfänglich ſchon die Seele ſo geſchaffen, daß ſie ſich vorſtellen muß, was im Körper vor-

geht, und den Körper ſo, daß er von ſelbſt die Befehle der Seele vollſtrecken muß.“ (Ebendaſelbſt § 62.) Der Ausdruck préétabli drückt keine metaphyſiſche Beſtimmung aus. Das leidige Vorher oder Voraus iſt vielmehr eigentlich nichts weiter, als eine Bitte an den Gedanken, nicht bis ans Ende ſeine Analyſis fortzuſetzen, um nicht an einen Stillſtandspunkt ſeines Verſtandes zu kommen. [46] Aber dem Willen, der das Daſein der Dinge begründet, der erſchafft, geht weſentlich bei L. die Vernunft vorher, die als göttliche, unbeſchränkte Vernunft das Weſen der Dinge ſelbſt iſt, oder doch in ſich enthält. Er ſagt daher: „jedes Ding hat auf ideale Weiſe oder in der Idee — aber die Idee iſt das Weſen des Dinges oder repräſentirt es — vor ſeiner Exiſtenz zu dem Entſchluß mitgewirkt, den Gott hinſichtlich der Exiſtenz aller Dinge gefaßt hat.“ „In den Ideen Gottes fordert jede Monade mit Grund, daß Gott bei der uranfänglichen Anordnung der übrigen Monaden auf ſie Rückſicht nimmt.“ „Indem Gott zwei einfache Subſtanzen vergleicht, ſo findet er in jeder Gründe, die ihn bewegen, die eine mit der andern zu verknüpfen.“ Nichts iſt dem Leibnitz zuwiderer, als die Vorſtellung einer vernunftloſen, leeren Macht, eines bloßen Willens, einer indifferenten, beſtimmungsloſen Wahl. „Der Wille ohne Vernunft, ſagt er ſelbſt trefflich, iſt der Zufall der Epikuräer.“ Das Weſen Gottes beruht nur auf der Vernunft. La nature de Dieu est toujours fondée en raison *).“ Wie die Exiſtenz das Weſen, ſo ſetzt bei ihm der Wille die Vernunft voraus. Der Wille iſt ihm, in metaphyſiſcher Strenge geſprochen, nichts als die Affirmation, die Macht der Vernunft, die ſich bethätigende Vernunft. Nichts bekämpft er daher auch mit mehr Nachdruck, als die Vorſtellung eines Poiret, Buddeus und Anderer, die die Wahrheit der Geſetze und Ideen vom Willen Gottes abhängig machten. „Nur die zufälligen Wahrheiten

*) Op. Omn. T. VI. p. 274.

Digitized by Google

(die Fakta und Begebenheiten) hängen nach ihm vom göttlichen Willen ab, aber die **nothwendigen** allein vom göttlichen Verſtande." Daher ſetzt er auch ſein Syſtem der präſtabilirten Harmonie als das Syſtem, in dem alles verbunden und harmoniſch iſt, tout va par raisons (Theod. § 353), den Vorſtellungen Bayle's entgegen, der mit den Carteſianern der Meinung war, daß „die Vorſtellungen z. B. der ſinnlichen Qualitäten, welche Gott nach ihnen der Seele bei Gelegenheit der körperlichen Bewegungen gibt, nichts enthielten, was dieſe Bewegungen repräſentire, oder ihnen entſpräche, ſo daß es ganz gleichgültig wäre, ob uns Gott die Vorſtellungen der Kälte, der Wärme, des Lichts oder ganz andere Vorſtellungen bei ebenderſelben Veranlaſſung gäbe." Er ſagt: „Ich kann mich nicht genug darüber wundern, wie ſo geſcheute Köpfe an ſolchen unphiloſophiſchen, den Grundmaximen der Vernunft widerſprechenden Meinungen Geſchmack finden konnten. Denn nichts bezeugt mehr die Unvollkommenheit einer Philoſophie, als wenn der Philoſoph ſich zu dem Geſtändniß gezwungen ſieht, daß ſeinem Syſteme zufolge ſich Etwas zutrage, wovon er aber keinen Grund angeben könne. Denn mag Gott oder die Natur handeln, die Natur wird immer ihre Gründe haben *)." Er weiſt dem Bayle einen Irrthum nach, wenn er glaube, daß Alles, was nur in Folge allgemeiner Geſetze geſchehe, ohne Wunder geſchehe, wenn auch gleich Gott willkührlich dieſe Geſetze gegeben habe, und daß es nur von dem Willen Gottes, nicht von der Natur der Dinge abhänge, wenn z. B. die Wunden des Körpers in der Seele das Gefühl des Schmerzes erregten, und ſagt: „wenn das Geſetz nicht auf Gründen beruht und ein Ereigniß nicht durch die **Natur der Dinge** erklärt werden kann, ſo kann es nicht anders als auf wunderbare Weiſe geſchehen. Wenn Gott z. B. verordnet hätte, daß ſich die Körper in einer Kreislinie bewegen ſollten, ſo wären zur Vollſtreckung

*) Théod. § 340. und Nouv. Essais Liv. IV. chap. III. § 7.

dieſes Befehls beſtändige Wunder nöthig geweſen; denn es ſteht im Widerſpruch mit der Natur der Bewegung, welcher zufolge der Körper die Kreislinie verläßt, um in der geraden Tangente ſeinen Lauf fortzuſetzen, wenn nichts ihm im Wege ſteht. Es würde daher der bloße Befehl Gottes, daß eine Wunde eine angenehme Empfindung erregen ſolle, zur Realiſirung nicht hinreichen; er müßte dazu auch natürliche Mittel finden. Das wahre Mittel aber, wodurch Gott bewirkt, daß die Seele Empfindungen von den Vorgängen in ihrem Körper hat, iſt die Natur der Seele, welche die Körper repräſentirt, und im Voraus ſo gemacht iſt, daß die Vorſtellungen den Veränderungen des Körpers entſprechen. Die Vorſtellung ſteht daher in einem natürlichen Zuſammenhang mit dem Vorzuſtellenden. Wenn Gott die runde Geſtalt eines Körpers durch die Idee eines Vierecks darſtellen ließe, ſo wäre dies eine ſehr unpaſſende Darſtellung, denn in der Vorſtellung wären Winkel, während doch im Gegenſtande Alles gleich wäre. Die Vorſtellung unterdrückt wohl oft Etwas in den Gegenſtänden, wenn ſie nämlich unvollkommen iſt; aber ſie kann zu ihnen nichts hinzuthun, ſonſt wäre ſie falſch. Uebrigens findet eine vollſtändige Unterdrückung in unſern Vorſtellungen nie ſtatt, obwohl die konfuſen Vorſtellungen mehr unterdrücken, als wir glauben." Die präſtabilirte Harmonie beruht daher auf der Natur der Dinge ſelbſt; ſie liegt im Weſen der Seele ſelbſt; ſie iſt an ſich nur der äußerliche, populäre, theologiſche Ausdruck von der metaphyſiſchen Identität der Seele und des Leibes, von der Beſtimmung, nach welcher die Seele die herrſchende Entelechie, die ſubſtanzielle Form, die weſentliche Kraft ihres Körpers iſt. Die Seele iſt weſentlich, ja iſt gar nichts Anderes, als die Repräſentation der Vielheit in der Einfachheit. Sie iſt nichts Anderes, als der concentrirte, in einen untheilbaren Mittelpunkt zuſammengezogene Mechanismus; der Leib nichts als gleichſam die entfaltete, ausgedehnte Seele. Die Seele iſt ein metaphyſiſcher Punkt, derſelbe Punkt, aber als mathematiſcher oder vielmehr phyſikaliſcher, iſt der Leib. Oder: als Objekt

der Metaphyſik, des klaren, deutlichen Denkens iſt die Monade Monade, Seele; als Objekt der Phyſik, der Imagination, der ſinnlichen Vorſtellung iſt ſie der Leib. Der Leib iſt ein materieller Mechanismus, die Seele ein geiſtiger, eminenter Mechanismus. „Die Gründe der Mechanik, die in dem Körper entfaltet und auseinander gewickelt ſind, ſind in den Seelen oder Entelechien zuſammengefaßt und gleichſam concentrirt, und finden dort ſelbſt ihre Quelle." „Die Seele iſt eine Art geiſtigen Automats." Alles, was im Leibe iſt und vorgeht, iſt und geht daher auch in der Seele vor, und umgekehrt Alles, was in der Seele vorgeht, hat auch ſeinen Ausdruck im Leibe, „ſelbſt die abſtrakteſten Raiſonnements finden noch vermittelſt der Zeichen, die ſie der Einbildungskraft vorſtellen, im Körper entſprechende Bewegungen." Im letzten innerſten Grund der Monade aber beſchaut, iſt der Leib (ſubjektiv) nichts als eine verworrene Vorſtellung, und, als Gegenſtand, nichts als eine verworren vorgeſtellte Seele. Die Harmonie zwiſchen Leib und Seele reducirt ſich daher auf die Harmonie zwiſchen dem Princip der Thätigkeit und dem Princip des Leidens, die beide in der Monade ſelbſt liegen.

Allerdings trägt die präſtabilirte Harmonie auch den Charakter der Aeußerlichkeit oder Willkührlichkeit an ſich. Die Frage nach dem Zuſammenhange der Seele mit dem Leibe iſt bei Leibnitz eins mit der Frage nach der Kommunikation der Subſtanzen untereinander. Es iſt daher hier dieſelbe Unbeſtimmtheit, wie früher bei der Frage, ob und wie die Monaden ein unum per se oder per accidens bilden; denn obwohl die Monaden ihrem Weſen nach höchſt reizbarer, ſenſibler und beziehungsreicher Natur ſind, ſo ſind ſie doch zugleich ihrer Exiſtenz nach außer einander und in dieſer Trennung als ſelbſtſtändig vorausgeſetzt. „Die Monaden haben ſowohl ihre thätige, als leidende Natur (d. h. ſowohl ihr Immaterielles als Materielles [?]) von einer allgemeinen und höchſten Urſache erhalten, weil ſie ſonſt wegen ihrer Unabhängigkeit von einander nicht dieſe Ordnung, dieſe Schönheit, dieſe Harmonie, die

wir in der Natur finden, hätten hervorbringen können." „Dieſer vollkommene Einklang von ſo vielen Subſtanzen, die keine Gemeinſchaft mit einander haben, kann nur von der allgemeinen Urſache kommen." „Denn da jede Seele auf ihre Weiſe die äußern Erſcheinungen ausdrückt und dieſe Ausdrucksweiſe nicht durch irgend einen Einfluß der andern beſonderen Weſen bekommen kann, ſondern vielmehr aus dem eigenen Vermögen ihrer Natur ſchöpfen muß, ſo muß ſie nothwendig dieſe Natur oder dieſen innern Grund der Ausdrücke der äußern Erſcheinungen von einer allgemeinen Urſache haben, von welcher alle dieſe Weſen abhängen, und welche bewirkt, daß die eine mit der andern in vollkommenem Einklang ſteht." Aber es iſt auch zu erkennen, daß die präſtabilirte Harmonie nicht die Bedeutung der Begründung einer Realität, ſondern nur die der Erklärung eines Phänomens hat. Ja ſie drückt eigentlich nur aus und bezweckt nur eine Harmonie zwiſchen der Leibnitziſchen Metaphyſik und den gewöhnlichen populären Vorſtellungen vom Körper und ſeiner Kommunikation mit der Seele, obwohl dieſe Verbindung des philoſophiſchen Gedankens mit der populären Vorſtellung nicht eine äußerliche, ſubjektive, abſichtliche Beziehung, ſondern ein objektives Ingredienz der Leibnitziſchen Philoſophie ſelbſt iſt. Das Reale, Subſtanzielle iſt die Monade, die Monade Nichts aber ohne Vorſtellung, und dieſe iſt eben das Medium zwiſchen dem Innern und Aeußern, der nexus rerum, der ſomnambüliſche Rapport der Monaden mit einander. Die Harmonie, ſo als identiſch mit der Vorſtellung gefaßt, iſt daher urſprünglich zugleich mit dem Weſen der Monade geſetzt, nur ein ſekundärer Ausdruck von einer metaphyſiſchen Beſtimmung, wie ſie auf dem Standpunkt der ſinnlichen Vorſtellung angeſchaut wird. Daß ſolche Ausdrücke, wie wenn er von Leib und Seele als zwei beſonderen Subſtanzen ſpricht, beide ſogar êtres d'un genre tout-à-fait différent nennt und mit zwei Uhren vergleicht, die Gott von Anfang an ſo eingerichtet und geſtellt hat, daß ſie hinführo immer mit einander übereinſtimmen — ein Gleichniß, das ſchon Arnold Geulinx

gebrauchte — außerhalb der Leibnitziſchen Metaphyſik, nur innerhalb der populären, ſinnlichen Vorſtellungsweiſe eine reale Bedeutung haben, folglich nur Accomodationen, ſei es nun frei- oder unfreiwillige ſind, wird Jeder zugeben, der einiger Maßen in Leibnitz eingedrungen iſt. Außerdem wäre gar kein Unterſchied zwiſchen dem Syſtem des Occaſionalismus, wo Leib und Seele als zwei beſondere, ſich entgegengeſetzte Weſen oder Subſtanzen, die daher nothwendig nur eine abſolute Subſtanz verbinden kann, gefaßt ſind, und zwiſchen dem Leibnitziſchen Syſtem. Zwar ſagt Leibnitz ſelbſt an einer Stelle, der Uebergang vom Occaſionalismus zu ſeinem Syſtem ſei ganz leicht, was in vieler Beziehung auch richtig iſt; aber das iſt ja gerade das ſeine Philoſophie vom Occaſionalismus ſpecifiſch unterſcheidende, einen poſitiven Fortſchritt in der Geſchichte der Philoſophie bildende Moment, daß er aus der Natur der Seele abzuleiten ſucht, [47] was der Carteſianismus nur durch die unbeſtimmte Vorſtellung einer ſchrankenloſen Macht, durch den Willen Gottes zu Stande brachte — ein Fortſchritt und Gang, der der Gang der ganzen Menſchheit iſt, indem dieſer in nichts anderem beſteht, als das Reich des willkührlichen Gottes immer mehr und mehr zu beſchränken, und den Begriff und das Leben des wahren, des mit Vernunftnothwendigkeit handelnden, des mit Erkenntniß und Wiſſenſchaft übereinſtimmenden Gottes, als aus welchem allein eine Natur und Geſchichte erkennbar und begreiflich *) iſt, an ſeine Stelle zu ſetzen.

*) Ex mero Dei arbitrio nihil omnino proficisci potest. T. VI. P. I. p. 207.

§ 15.

Die Schranke und das Verhältniß der abgeleiteten Monaden zur urſprünglichen, erſten Monade.

Das Unbeſtimmte und Schwankende in dem Begriffe der präſtabilirten Harmonie beruht auf einer Unbeſtimmtheit ebenſowohl in dem Begriffe der Schranke, mit welcher die präſtabilirte Harmonie aufs Engſte zuſammenhängt, als in dem Begriffe der unbeſchränkten, allgemeinen Subſtanz, welche der Grund der Harmonie iſt. Die Endlichkeit, darum Abhängigkeit der Monaden beruht auf ihren verworrenen Vorſtellungen, auf der Materie, d. i. ihrer Verwicklung mit andern Monaden. Aber wenn wir von den verſchiedenen Beſtimmungen, die zuſammen das Weſen der Monade ausmachen, die Beſtimmung des Fürſichſeins hervorheben, ſo iſt die Monade für ſich ſelbſt unbeſchränkt, ſind die andern keine Schranke für ſie; denn jede iſt ſelbſtſtändig, keine hat einen Einfluß auf die andere. Die Monaden ſind daher dieſer Beſtimmung zufolge nicht durch ſich ſelbſt, noch durch einander, ſondern durch ein von ihnen unterſchiedenes, außer und über ihnen ſeiendes Weſen urſprünglich in Verbindung gebracht, alſo beſchränkt, beſtimmt, als endliche Weſen geſetzt, wiewohl die Monade inſofern, als zur Beſtimmung des Fürſichſeins die der Thätigkeit und Repräſentation der andern gehört, ſich weſentlich auf dieſe andern bezieht und daher durch ſich ſelbſt beſchränkt iſt. Aber eben auch aus dieſem Begriffe des Fürſichſeins hätte die Schranke abgeleitet werden ſollen, um keinen Mangel übrig zu laſſen. Die Schwierigkeiten, die ſich hier darbieten, werden von Leibnitz nicht auf begriffmäßige Weiſe, ſondern nur durch das Mittel der Vorſtellung gehoben. Es iſt nur eine Aſſertion, keine Deduktion, daß die Monade beſchränkt iſt, wie wenn er in der früher angeführten Stelle ſagt: „Die Monaden ſind keine reinen, abſoluten, ſondern beſchränkte Kräfte.“ Zugleich iſt aber der Begriff der Monaden der

Begriff der abſoluten Realität, nur die Monade der adäquate Ausdruck für alle Wirkſamkeit, Wahrheit und Weſenhaftigkeit. Der Begriff der Monade hat daher inſofern ſeine adäquate Exiſtenz erſt in Gott, geht nur in ihm ohne Reſt auf. Leibnitz nennt Gott darum die urſprüngliche Monade oder die urſprüngliche einfache Subſtanz, die andern Monaden, die die Produktionen derſelben ſind, [48] und gleichſam durch ununterbrochene Ausſtrahlungen der Gottheit entſpringen, die abgeleiteten Monaden. Zur Monade gehört jedoch weſentlich ein eigenes, individuelles, einzelnes Leben. Gott kann darum wieder nur uneigentlich als Monade beſtimmt werden; der Begriff der Monade verſchwimmt in dem Ocean des abſolut unbeſchränkten Weſens, verliert hier ſeine ſpecifiſche Bedeutung. Und doch iſt, wie geſagt, alle Realität an den Begriff der Monade gebunden. Zum Fundament haben wir darum einen gemeinſchaftlichen Begriff; die Unterſchiede daher der urſprünglichen, unendlichen Monade von der abgeleiteten, endlichen reduciren ſich nur auf Beſtimmungen der Vorſtellung oder Einbildung, nicht des Gedankens, — ſo, wenn Leibnitz die oberſte Subſtanz die große Einheit, die andern Einheiten nur Emanationen und Bilder derſelben nennt — reduciren ſich nur darauf, daß die gemeinſchaftlichen, den Begriff der Monade konſtituirenden Beſtimmungen in der endlichen Monade in einem beſchränkten, in der unendlichen in einem unbeſchränkten Maße exiſtiren. Aber eben damit fällt der beſtimmte Sinn und Gedanke auf die Seite des Endlichen, die unbeſtimmte, bloße Vorſtellung auf die Seite des Unendlichen. Das Unendliche iſt die Nacht, in der das Tageslicht des Verſtandes ausgeht, das Fatum gleichſam, vor dem die polytheiſtiſche Monadenwelt, das Reich des ὅρος, das Reich der Grenzen, Formen und Geſtalten verſchwindet. Etwas anderes iſt es freilich, wenn eine Beſtimmung, die an und für ſich, ihrer Natur nach, ſelbſt da, wo ſie im Endlichen vorhanden iſt, etwas Weſenhaftes (Poſitives) ausdrückt, als abſolut und uneingeſchränkt gedacht wird; denn hier iſt die Entfernung der Schranke nur das ob-

jektive Mittel, ſie in ihrem Weſen zu begreifen. So iſt es, wenn Leibnitz Gott als das Weſen beſtimmt, welches eine vollkommene und deutliche, d. h. *rein immaterielle* Erkenntniß von Allem hat, oder als das Weſen, welches *ohne alle Beimiſchung von Leiden reine Thätigkeit* iſt: denn die Thätigkeit iſt ſelbſt ſchon jenes θεῖον τι, von dem Ariſtoteles in ſeiner Ethik ſagt, daß es ſich in allen natürlichen Weſen finde.

Der Widerſpruch, daß der reine Begriff, die Idee der Monade erſt in Gott ihr entſprechendes Daſein oder Objekt findet, und doch wieder der Begriff der Monade nur im uneigentlichen Sinne von Gott prädicirt werden kann, daß die Monade einerſeits, für ſich ſelbſt, unbeſchränkt, und es ihr doch wieder andererſeits weſentlich iſt, beſchränkt zu ſein, beruht übrigens zugleich auch auf der Natur der Sache ſelbſt. Denn die *Schranke* iſt ſelbſt ſo ein zweideutiges Doppelweſen in ſich; ſie drückt eben ſo Bejahung als Verneinung aus, ſie iſt das Mittel zwiſchen Sein und Nichtſein, das Minimum des Jordan Bruno, das zugleich das Maximum iſt, das nicht Alles, aber auch nicht das nicht-Nichts, ſondern das bedeutungsvolle Etwas-ſein. Sie iſt darum das Factotum des Weltalls, der Stein der Weiſen, der geheime Kunſtgriff der Natur, der Spielraum ihrer ſchöpferiſchen Kraft, die Quelle des Lebens, das Princip der Individuation. Denn nur, wo die Natur ſich beſchränkt, wo ſie ſich ſeparirt, wo ſie ſich in einen unendlich kleinen Punkt, in einen Winkel zurück- und zuſammenzieht, zeugt die Natur monadiſches Leben. „*Weſentlich*, ſagt Leibnitz, iſt die Kreatur beſchränkt. [49] Die Schranke liegt in ihrer *göttlichen Idee* ſelbſt. Und dieſe Schranke iſt ihre urſprüngliche Unvollkommenheit, die ideale Quelle ihrer Mängel und Fehler.“ Die Schranke drückt daher etwas Verneinendes aus. Aber durch die Schranke iſt das endliche Weſen auch „*das, was es iſt.*“ „*Die Einſchränkungen und Begrenzungen* ſind unter die *Weſenheiten* mitzurechnen.“ Ja die Schranke iſt ſelbſt der *Impuls zur Thätigkeit*. Die verworrenen Vorſtellun-

gen ſind die Schranken der Monade, aber eben deswegen ſtrebt ſie, den Knaul der Verworrenheit in deutliche, lichtvolle Vorſtellungen aufzulöſen. Comme toute action de la créature est un changement de ses modifications, il est visible que l'action vient de la créature par rapport aux limitations ou négations qu'elle renferme et qui se trouvent variées par ce changement *). Nur durch die Schranke ſind alſo Monaden geſetzt. Ohne die Schranke wäre kein Unterſchied von Gott, wäre nur Eine Subſtanz. Gott konnte, ſagt Leibnitz in der Sprache theologiſcher Vorſtellungsweiſe, der Kreatur nicht Alles geben, ohne aus ihr einen Gott zu machen; nothwendig iſt deswegen das Daſein von unterſchiedenen Graden in der Vollkommenheit der Dinge und von Grenzen aller Art **). Aber ungeachtet der amphiboliſchen Natur der Schranke kann leider nicht geleugnet werden, daß Leibnitz die urſprüngliche Monade und das Verhältniß der abgeleiteten Monaden zu ihr nur mit der Vorſtellung, nicht mit dem Gedanken begriffen, daß er überhaupt auf dem Gebiete der Theologie oft in trübſelige, keinen Gedanken gewährende Vorſtellungen ſich verliert oder wenigſtens einläßt. Was ſoll man z. B. dabei denken, wenn er in den Briefen an Des-Boſſes und in ſeiner Theodicee ſagt, daß die Monaden, um zu handeln, des Beiſtands oder der Mitwirkung Gottes, und zwar Gottes, nicht in der Bedeutung des an ſich ſeienden, immanenten, allgemeinen Weſens der Monaden, ſondern eines ſelbſt aparten und extramundanen Weſens bedürfen? Die Selbſtthätigkeit, die eigene Aktivität macht ja die Subſtanz zur Subſtanz. Soll man daher unter dem Beiſtande und dem beſtändigen Einfluß Gottes etwas denken, einen philoſophiſchen Gedanken damit verbinden, keine äußerliche, theologiſche Vorſtellung, ſo verſchwindet der Begriff der Monade und löſt ſich auf in den Begriff der Einen Subſtanz des Spinoza. So wenn Leibnitz

*) Théodic. § 377.
**) Théodic. § 31.

z. B. in ſeiner Theodicee am eben angeführten Orte ſagt: Lorsque on dit que la créature dépend de Dieu entant qu'elle est et entant qu'elle agit et même que la conservation est une création continuelle, c'est que Dieu donne toujours à la créature et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait, tout don parfait venant du père des lumières, au lieu que les imperfections et les défauts des opérations viennent de la limitation originale, ſo ſieht man nicht ein, was der Monade übrig bleiben ſoll, als daß ſie eine Schranke der göttlichen Thätigkeit iſt. [50] Bringt ſie nichts Wirkliches, Wahrhaftes aus ſich hervor, ſo hat ſie auch keine wirkliche, ſondern nur vorgeſtellte, eingebildete Thätigkeit, keinen Beſtand, keinen Fonds in ſich ſelbſt; in Bezug auf Gott iſt die Monade von einer Modifikation nicht zu unterſcheiden.

Ueberdem drückt die Thätigkeit der Monade, wie ſchon aus dem Worte: Selbſtthätigkeit erhellt, eine innerliche, geiſtige oder wenigſtens ſeelenartige Thätigkeit aus. Geiſtige Thätigkeit ſchließt aber alle Mitthätigkeit aus, und iſt darum, und darum nur allein Selbſtthätigkeit. Beiſtand, Mitwirkung iſt nur möglich zwiſchen zwei ſinnlich getrennten Weſen, wie wenn mir einer eine Laſt heben hilft, wobei ein Theil auf mich, ein Theil auf den andern fällt. Wenn mir ein Freund oder Lehrer das Verſtändniß oder die Ueberſetzung eines Autors erleichtert, ſo leiſtet er mir allerdings Beiſtand: aber dieſer Beiſtand iſt nur durch mich ſelbſt Beiſtand für mich, hat nur durch mich ſelber Leben und Wirkung für mich; denn daß ich die Töne, die aus ſeinem Munde ausgehen, als artikulirte Töne, als Worte vernehme, daß ich dieſen Sinn mit ihnen verbinde, daß ich ſie begreife, iſt meine Sache, meine Thätigkeit. Alle meine Beſtimmungen ſind zuletzt Selbſtbeſtimmungen. Die Seele iſt actus purus, iſt causa sui; das Abſolute, und alle Prädikate, die wir dem Abſoluten geben, die reine Intelligenz ausgenommen, haben ihre reelle Bedeutung, ihre Exiſtenz, ihr Subſtrat gleichſam nur in der Seele. Mitdenken, mitwollen kann Keiner mit mir. Die Seele iſt

einzig und alleinig, ſie iſt ein abſolutes Ganzes, ſo zu ſagen, eine abſolute Einheit, und in dieſer Einheit Duplicität, Selbſtunterſcheidung, Einheit mit ſich, darum Thätigkeit, aber Selbſtthätigkeit. Wie nichts in der Seele iſt, als ſie ſelbſt, ſo kann auch nichts mit ihr ſein oder wirken, als ſie ſelbſt, ſonſt wäre ſie ein ſinnliches Ding oder Weſen. Die Vorſtellung von einem Beiſtand Gottes iſt darum eine ebenſowohl dem Begriffe Gottes, als dem der Monade widerſprechende. Solche Vorſtellungen, von denen die Theologie wimmelt, ſind nichts als blinde Fenſter in der Idee Gottes, nichts als übertünchte Gräber der Vernunft, an denen außen der Name Gottes geſchrieben ſteht, deren Inhalt aber, wenn man auf ſie eingeht, aus den roheſten, materiellſten, ungöttlichſten Vorſtellungen beſteht. Denn, um nur einen Punkt noch hervorzuheben, was ſoll man, angenommen, es könne eine Mitwirkung mit einem innerlichen, ſelbſtthätigen Princip ſtattfinden, dabei denken, daß Gott, alſo das unendliche, allmächtige Weſen — denn als ſolches wird er vorgeſtellt — mit der Monade, alſo einem endlichen, beſchränkten Weſen überhaupt, einer Kreatur — denn in dieſe unbeſtimmte Vorſtellung verflüchtet ſich in dieſem Verhältniſſe das Specificum der Monade — mitwirke? Wenn ſchon die Mitwirkung eines Weſens meines Gleichen oder ſelbſt von geringerer Kraft den Antheil meiner Kraft ſchmälert, ſo daß ich mir nicht mehr das ipse feci zuſchreiben kann, ſo muß um ſo mehr — und zu dieſem Vergleiche berechtigt, ja nöthigt uns der Charakter des Vorſtellungskreiſes, in dem wir hier uns befinden — die bloße Mitwirkung eines unendlichen Weſens meine Thätigkeit und folglich mein Weſen aufheben; denn die Kraft, die Macht eines unendlichen Weſens iſt doch offenbar ſelbſt unendlich. Wie ſollte ſie alſo mit mir wirken, mir beiſtehen können, oder wie man es nur ſonſt ausdrücken will? Dies könnte nur dadurch möglich ſein, daß ſie an meiner eignen Thätigkeit eine Schranke, Grenze fände. Aber wie kann das Weſen, welches um zu wirken, erſt des Beiſtandes des unendlichen Weſens bedarf, eben dieſem Weſen Schranken ſetzen? Müßte nicht das

Weſen, welches der Thätigkeit des Unendlichen eine Schranke ſetzte, unendlicher ſein als das Unendliche ſelbſt? Es liegt in dieſer Vorſtellung daher dieſelbe Wahrheitsloſigkeit und Sophiſtik, derſelbe Wirrwarr, dieſelbe Gedankenloſigkeit, wie in den theologiſchen Vorſtellungen von der Gnade Gottes und dem Willen des Menſchen, womit er Gott ſoll widerſtehen können. Aber man muß ſich eben nicht irre führen laſſen und erkennen, daß in allen dieſen und ähnlichen Vorſtellungen Gott nur ein Name, der Inhalt aber Blauſäure, Stickgas oder ſonſt ein chemiſcher Stoff iſt, der ſich unter gewiſſen Proportionen, die ſich ſelbſt dem Calcül unterwerfen ließen, mit einem andern chemiſchen Stoffe, genannt menſchliche Seele, verbindet.

§ 16.

Kritik des theologiſchen Standpunktes als Einleitung zur Leibnitziſchen Theodicee.

Die theologiſche Vorſtellungsweiſe iſt auch der Standpunkt, auf welchem Leibnitz ſein berühmteſtes, weil populäres Werk: die Theodicee ſchrieb. Die Veranlaſſung zur Theodicee gab Bayle, der behauptete und zu beweiſen ſuchte, daß der Glaube und die Vernunft unvereinbar wären, daß die Vernunft unauflösliche Widerſprüche in den Glaubensſätzen nachweiſen könne, daß namentlich das Uebel, die Sünde, das Böſe der Welt ſich nicht mit den Vorſtellungen eines weiſen, guten und gerechten Gottes der Vernunft nach zuſammenreimen laſſe; der Zweck derſelben iſt, Bayle's Behauptung und Einwürfe zu widerlegen, und ſo die Uebereinſtimmung des Glaubens und der Vernunft zu beweiſen. Das Unternehmen einer Theodicee, die an ſich, philoſophiſch erfaßt, keine andere Aufgabe hat, als die ſcheinbaren oder wirklichen Widerſprüche der Empirie mit der Idee aufzulöſen, die Wirklichkeit der Idee auch in dem noch, was der Idee widerſpricht, aufzuzeigen, kann man keineswegs von vorneweg etwa mit dem Vorwurf der Vermeſſenheit, in das unbegreifliche Weſen Gottes eindringen zu wollen, abfertigen. Es

iſt vielmehr die unwürdigſte Vorſtellung, Gott ſich wie einen Fabrikanten, der aus der Art und Weiſe ſeiner Produktion ein Geheimniß macht, oder wie einen Marionetten-Komödianten vorzuſtellen, der mit unſichtbaren Fäden die Figuren lenkt und bewegt, und nur von Zeit zu Zeit, wenn es gerade Noth thut, ſeine Hand ſichtbar macht, dann aber ſogleich wieder hinter den Kouliſſen ſich verſteckt, da Gott durch die Erkenntniß nichts entzogen wird, wir ihn vielmehr, wie Leibnitz ſagt, „nur um ſo mehr lieben, je mehr wir ihn erkennen," und Gott, als ein unendlicher Gegenſtand, ein unerſchöpflicher Gegenſtand der Erkenntniß iſt. Nur das Sinnliche iſt das Unerkennbare oder das nur bildlich, nur ſymboliſch, nur dunkel und verworren Erkennbare, denn es iſt ſeiner Natur nach das Andere des Geiſtes, der Vernunft. Es lebt und webt nur im Gefühle. Die Eigenſchaften und Wirkungen ſelbſt eines Minerales, wie des Magnets, das zweideutige, illuſoriſche Leben der Pflanze, der Menſch mit ſeinen zahlloſen ſchrecklichen Widerſprüchen iſt unendlich ſchwieriger zu erkennen, ja unbegreiflicher, als das abſolut entſchiedene, einfache, ſich ſelbſt gleiche, widerſpruchloſe, klare Leben und Weſen der göttlichen Subſtanz. Das Weſen, in dem ſich alle Räthſel löſen, kann nicht ſelbſt wieder ein Räthſel ſein, das Weſen, welches im Grunde das Princip aller Erkenntniß iſt — denn jede Erkenntniß ſetzt innerhalb ihrer beſondern Sphäre als ihr Princip eine unendliche Idee voraus, ſo z. B. die Wiſſenſchaft des Rechts die Idee der allgemeinen, abſoluten Gerechtigkeit, eine Idee, welche eine weſentliche Realität, eine göttliche Weſenheit ausdrückt — kann nicht das Dunkel, das *μὴ ὄν* der Erkenntniß ſein. Etwas anderes iſt es freilich auf dem Standpunkte, wo nicht nur vom Willen Gottes, ſondern auch von einem Willen von Dieſem und Jenem, von aparten, einzelnen Willensakten, von Zwecken, Plänen, Rathſchlägen, Abſichten Gottes die Rede iſt. Denn wer kann in die Abſichten eines Weſens eindringen? Dieſer Standpunkt aber iſt eben der theologiſche. Es entſteht daher die Frage: wie konnte und mußte Leibnitz verfahren, um eine Aufgabe zu löſen, wie

konnte er, um uns ſo auszudrücken, zugleich das Intereſſe der Theologie und das Intereſſe der Philoſophie befriedigen, wie konnte er die ganz unterſchiedenen, ja entgegengeſetzten Kategorien, die dem theologiſchen und philoſophiſchen Denken zu Grunde liegen, miteinander vermitteln? [51] Die Kategorie der Theologie iſt die **Relation**, die der Philoſophie die **Subſtanzialität**. Die Philoſophie bezieht den Gegenſtand, der der Gegenſtand aller Gegenſtände iſt, unmittelbar nur **auf ſich ſelbſt** und erſt mittelbar und indirekt auf den Menſchen, die Theologie bezieht ihn **unmittelbar** und **nur** auf den Menſchen. In der Theologie bewegt ſich die Sonne um die Erde, in der Philoſophie die Erde um die Sonne. Alle Philoſophie, ſelbſt die Leibnitziſche, iſt darum und erſcheint nothwendig im Vergleich und in der Beziehung zur Theologie als Spinozismus, als Pantheismus. Atheismus warf man dem Spinoza vor, und warum? weil er Wille und Verſtand von Gott negirte. Aber warum negirte er ſie? Etwa, weil ſein Geiſt ein un- oder widergöttlicher war? Im Gegentheil nur deswegen, weil er ſie mit der Idee der unendlichen Subſtanz im Widerſpruche, ihrer unwürdig fand, weil ſie ihm Schranke und Relation ausdrückten. Er leugnete, daß Gott ſieht, nur weil er ihm **das Licht** des Sehens ſelbſt war, daß er Vernunft habe, nur weil er ihm allein das Wahre und Vernünftige ſelbſt, das Princip der Erkenntniß, der Urſtoff des Denkens, die Idee der Ideen war. Der einfache Grundgedanke bei ihm iſt kein anderer, als der: was Etwas außer ſich hat, worauf es ſich bezieht, iſt nothwendig endlicher Natur. Darum iſt es keine formelle, äußerliche, andern Dingen und Begriffen, wie Leibnitz will, zukommende Beſtimmung, daß die Subſtanz nur **in ſich** iſt und **durch ſich ſelbſt** begriffen wird. Das wahre Sein iſt ihm allein **das Sein**, welches ſich zu ſich ſelbſt verhält, welches nicht an einem Andern ſeinen Gegenſatz hat, iſt ihm allein das abſolute **Inſich-** und **Beiſichſein**; alle Dinge können nur **in** Gott ſein und gedacht werden. Darum ſpricht er ihm Verſtand und Wille ab, weil dieſe, im anthropomorphiſtiſchen Sinne genommen,

ſich auf etwas Anderes, als ihren Gegenſtand und Gegenſatz beziehen, Gott aber, wenn man ihm Verſtand zuſchreibt, das ſelbſt iſt, was er denkt, der Gegenſtand und der Gedanke in ihm eins ſind*). Die Anſchauung Spinoza's iſt darum keineswegs eine materielle, ſondern vielmehr höchſt geiſtige. Denn der erſte Gedanke vom Geiſte iſt der Parmenideiſche Gedanke der abſoluten Einheit. Gott als Geiſt gedacht, wie kann etwas außer ihm ſein? Ganz entgegengeſetzt dieſer Anſchauung iſt der theologiſche Standpunkt. Hier bezieht ſich Gott nur auf ein Anderes, als er ſelbſt iſt. Hier ſind nur Weisheit, Güte und Gerechtigkeit die weſentlichen und realen Eigenſchaften Gottes; die andern treten in den Hintergrund zurück, ſind nicht die charakteriſtiſchen Merkmale des theologiſchen Standpunkts, ſind die Metaphyſik, wie ſie innerhalb der Theologie hervorbricht, oder vielmehr in ſie hineingezogen wird. Aber Weisheit, Güte, Gerechtigkeit drücken weſentlich nur Beziehung auf uns aus. Hier zählt er die Haare auf dem Haupte, ja ſelbſt nach Klemens Alexandrinus die Haare des Barts und des ganzen Leibes; ohne ſeinen Willen fällt kein Sperling vom Dache; er thut nichts, als aufpaſſen auf das, was auf der lieben Erde vorgeht, nichts, als ſtrafen und belohnen, wachen und ſchützen, prüfen und erretten u. ſ. w. Er iſt weiſe, aber ſeine Weisheit beſteht nur in der Anordnung, Einrichtung und Lenkung dieſer äußerlichen Welt, die ein Anderes, als er iſt; er iſt allwiſſend, aber der Inhalt ſeines Wiſſens iſt das Endliche, Ungöttliche, ſelbſt die geheimen böſen, ſeinem Weſen widerſprechenden Geſinnungen und Gedanken ſeiner Geſchöpfe. Deus ideo sapientissimus est, ſagt Thomas Aquino, quoniam non universalia, sed singularitates minutissimas novit. Er iſt, ſo zu ſagen, mit allem Andern, nur nicht mit ſich ſelbſt beſchäftigt.

Gott iſt hier, im Grunde der Vorſtellung, vorausgeſetzt als ein

*) S. hierüber Sp.'s Ethik P. I. Schol. zu Prop. 16. Schol. II. zu Pr. 23. (p. 67. Ed. Paulus) u. P. II. Schol. zu Pr. 7.

Weſen, wie unſer einer, nur mit unvergleichlich mehr Macht und Vollkommenheit ausgeſtattet, als ein Weſen, außer dem andere Weſen exiſtiren, daher als ein apartes, ſeiner Exiſtenz nach begrenztes Weſen, obgleich ſeine Eigenſchaften als unbegrenzt vorgeſtellt werden. Eine nothwendige Folge dieſes Außer iſt die Vorſtellung eines räumlichen Außer, einer örtlichen Exiſtenz, die daher auch wirklich zum Vorſchein kommt, wie wenn Gott in einen Himmel verſetzt wird, ſo lange der Menſch noch nicht reflektirt und zum Bewußtſein der Konſequenzen ſeiner Grundvorſtellungen erwacht, eine Vorſtellung, der aber vorgebeugt wird durch das Prädikat der Allgegenwart, ſobald reflektirt wird. Denn obgleich die Beziehung Gottes auf den Menſchen als die abſolute Beſtimmung zu Grunde liegt, unter welcher er Gegenſtand der Vorſtellung iſt, ſo erwacht doch überhaupt (nicht blos in Betreff ſeiner räumlichen oder unräumlichen Exiſtenz) in dem Menſchen nothwendig das Bewußtſein und der Gedanke, daß Gott auch ein ſich auf ſich ſelbſt beziehendes Leben und Weſen iſt. Aber inmitten dieſer Verendlichung der göttlichen Subſtanz kann das Bewußtſein von ihrer Unendlichkeit ſelbſt nur auf endliche und negative Weiſe ſich geltend machen. Die Weiſe, wie ſich der Menſch von der Schuld gleichſam, das Unendliche verendlicht und auf gleichen Fuß mit ſich geſtellt zu haben, reinigt, iſt beſonders die Vorſtellung von der Unerforſchlichkeit und dem Willen, dem freien Belieben Gottes. Das Poſitive, d. i. das Wahrhafte und Weſenhafte, ja Göttliche der Welt und Endlichkeit erſcheint dem menſchlichen Bewußtſein auf dem Standpunkt dieſer Vorſtellungsweiſe in Bezug auf Gott als das Negative; nothwendig erſcheint ihm daher — und dieſe iſt eines der merkwürdigſten und wichtigſten Phänomene in der Charakteriſtik dieſes Standpunkts — das Negative der Welt in Bezug auf Gott als das Poſitive, als die Beſtimmung, mit welcher er Gott gleichſam die größte Ehre zu erweiſen glaubt. So erſcheint ihm Geſetz, Maß, Ordnung, Zuſammenhang, das Göttliche in der Natur, Vernunft, ſittliche Beſtimmung, das Gött-

liche im Menſchen nur als Schranke, als Negatives; er kann ſich daher die Unendlichkeit des göttlichen Weſens nur unter der endlichen und negativen Erſcheinung, oder vielmehr unter dem Scheine der Freiheit, unter der Vorſtellung eines grundloſen Beliebens und Wohlgefallens vergegenwärtigen, gleichwie der Menſch, wenn ihm die menſchliche Geſtalt als eine endliche erſcheint, nur in den Thieren (etwa den Flügeln der Vögel) oder in den Lichtbüſcheln, den Dämpfen und Gaſen die Materialien zur Kompoſition ſeines höhern Leibes finden kann. So niedrig und unvernünftig auch an ſich dieſe Vorſtellungen ſind, ſo ſind ſie doch bei den einmal zu Grunde liegenden Vorſtellungen die einzigen Mittel, wie der Menſch vor den geheimen Vorwürfen ſeiner Intelligenz ſich entſchuldigen und rechtfertigen kann, die von den unaustilgbaren Ueberbleibſeln der Vernunft ſelbſt ihm inſpirirten Mittel, wie er ſich die Idee der Unendlichkeit repräſentiren und bewahren kann. Denn wenn einmal Gott im Grunde der Vorſtellung nach Analogie eines Herrn und Herrſchers als ein, als Subjekt, beſonderes, individuelles, darum endliches, nur dem Prädikat nach allgemeines, unendliches Weſen fixirt iſt, ſo kann natürlich nicht mehr von einem nach Geſetzen und Gründen ſich entſcheidenden, durch Vernunft beſtimmten, ſondern von einem bloßen, beliebigen, ungebundenen, ſogenannten abſoluten Willen die Rede ſein; die Vernunft erſchiene ja hier als fataliſtiſches Muß, als eine äußerliche, beſchränkende Nothwendigkeit, als ein Zwang. Der abſolute Herr kann von den endlichen Herren nur durch abſolute Willkühr unterſchieden werden. Aber innerhalb dieſes Vorſtellungskreiſes erkennt der Menſch nicht, daß gerade die Negation der Vernunft von Gott auf dieſem ſeinem Standpunkte die einzige Weiſe iſt, wie er die Vernunft bejahen und bekräftigen kann, daß er mit ſeinem freien Belieben und andern ähnlichen Vorſtellungen, womit er die Vernunft für immer abgethan zu haben glaubt, nur ein Gebot im Namen, im Intereſſe der Vernunft vollzogen, und ſie, ſo gut und ſo weit es hier nur immer möglich und thunlich iſt, vergegen=

ſtändlicht hat. Gott, heißt es alſo auf dieſem Standpunkt, iſt gerecht, aber ſeine Gerechtigkeit iſt eine ganz andere, als die menſchliche. Sein Wille iſt das Geſetz, was er will, d. h. was ihm beliebt und gefällt, iſt recht. Gott iſt gütig, aber die Seligkeit des Menſchen hängt nicht von Verdienſt und Recht, ſondern von ſeiner Gnade, ſeinem freien Willen ab; er kann ſie auch verdammen. [52] Si placet tibi Deus, ſagt Luther, indignos coronans, non debet displicere immeritos damnans. Finden wir auch unzählige Thatſachen und Ereigniſſe, wie die Uebel und Gräuel der Welt im Widerſpruch mit ſeiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit, wie kann der ſchwache, beſchränkte Menſch in die Unerforſchlichkeit der Pläne und Abſichten Gottes eindringen? Gott, heißt es hier ferner, hat die Welt erſchaffen; aber natürlich hängt die Erſchaffung von ſeinem bloßen Wohlgefallen und Belieben ab; er hätte es auch unterlaſſen können, ſie zu ſchaffen, gleichwie er ſie auch ganz anders hätte erſchaffen können, als wie er ſie wirklich geſchaffen hat, denn ſonſt wäre er ja beſchränkt.

In der Vorſtellung von der Erſchaffung der Welt aus einem bloßen Willensakte oder überhaupt in dem Verhältniß Gottes zur Welt tritt die Differenz zwiſchen der Theologie und Philoſophie am ſchlagendſten hervor. Die Philoſophie betrachtet, ihrer ganzen Natur zufolge, die Welt in einem innerlichen Verhältniß zu Gott, die Theologie in einem äußerlichen. Die Welt iſt jener ein nothwendiges Produkt, dieſer ein zufälliges (willkührliches, aber das Willkührliche der Urſache nach iſt eben das Zufällige der Wirkung nach), jene betrachtet ſie genetiſch, dieſe nur faktiſch. Die Theologie hat darum von jeher der Philoſophie vorgeworfen, daß ſie Gott einem Fatum unterwerfe, denn nothwendig erſcheint ihr auf ihrem Standpunkt die Nothwendigkeit der Philoſophie als eine äußerliche Beſchränkung, ein zwingendes Muß. Die Philoſophie begann daher in dem chriſtlichen Zeitalter erſt da in der Theologie aufzubrechen, als die Welt als ein nothwendiges Produkt gefaßt wurde, als Scotus Erigena mit dem

Gedanken auftrat: in Deo non est accidens. Itaque non est Deo accidens, universitatem condere. Non ergo Deus erat subsistens, antequam universitatem crearet. Nam si esset, creatio rerum ei accideret, h. e. esset accidens. Sic igitur nulla alia ratione Deus universitatem a se conditam praecedit praeter illam solam, qua ipse causa est, Deoque non accidit causalis esse. Der Grund dieſer entgegengeſetzten Betrachtungsweiſe iſt aber nicht ein beſonderer, ſondern ein allgemeiner, durchgreifender, beruht auf dem *weſentlich unterſchiedenen* Standpunkte der Theologie und Philoſophie. Der Standpunkt der Theologie iſt weſentlich der *praktiſche* Standpunkt des Menſchen; der der Philoſophie der Standpunkt der θεωρία (im allgemeinſten und urſprünglichſten Sinne des Worts); von dem praktiſchen Standpunkt aus erſcheint die Welt als Produkt des Willens, als eine *That*, die geſchehen, aber auch unterbleiben konnte, als zufällig; vom theoretiſchen aus erſcheint ſie in einem *innern Zuſammenhange*, als Produkt des Weſens, als Produkt der Intelligenz, als nothwendig darum. Die Welt als nothwendig faſſen, heißt *denken*, *begreifen*, die Welt als That faſſen, ſie vorſtellen, imaginiren. Wenn ich mich bloß praktiſch zur That eines Menſchen verhalte, ſo kommt weiter nichts in Betracht, als daß ſie ein Werk ſeines Willens iſt; ich habe ihn bloß als Thäter im Auge; es iſt nur die Tadels- oder Lobenswürdigkeit, die moraliſche Beſchaffenheit, es iſt nur die Kategorie der *Modalität*, keine weſentliche innerliche Kategorie, unter der mir die That Gegenſtand iſt; ſie afficirt nur mein moraliſches Gefühl, und mein Urtheil über ſie ſpricht nichts anderes, als dieſe Affektion, dieſe Beziehung des Objekts *auf* mich und in dem Subjekte, dem Thäter, die Beziehung auf ſeinen Willen. Verhalte ich mich dagegen theoretiſch zu der That, ſo verfahre ich hier nicht mehr als Moraliſt, ſondern als *Pſycholog*, ſo erkenne ich die That als ein Werk ſeines *Weſens*, als eine consecutio, finde, daß die That, obwohl ſie mit Willen und Bewußtſein geſchah, doch nothwendig in dem Weſen des Thäters lag, ſo abſtrahire ich von der

Digitized by Google

Modalität der Handlung, betrachte das handelnde Weſen nur in Beziehung auf ſich ſelbſt, aber erſt dadurch erkenne ich auch den Thäter und ſeine That. Intelligiren, denken heißt eben nichts anderes, als ſich ſo auf einen Gegenſtand beziehen, daß man ihn lediglich auf ihn ſelbſt bezieht. [53] Thöricht iſt es daher mit der Behauptung, die Welt ſei eine That, einen Gegenſatz gegen den Gedanken ausſprechen zu wollen, daß ſie ein nothwendiges Produkt ſei; denn man verwechſelt hier die Standpunkte. Wer die That an die Spitze der Philoſophie ſtellt, ſetzt die Vorſtellung an die Stelle der Philoſophie. Die That drückt keinen Begriff aus, keine Erkenntniß, keinen Akt der Intelligenz, ſondern nur eine Aſſertion, eine Verſicherung und Betheuerung, die, ſo wie ſie ſich wiſſenſchaftlich expliciren will, nur in die hohlſten Declamationen verfällt. Für den Gedanken iſt die That immer eine nothwendige Wirkung oder nothwendige That; die Nothwendigkeit des Weſens auf dem metaphyſiſchen Standpunkt wird zur That des Willens auf dem praktiſchen. Die Form der Wiſſenſchaft iſt ewig die Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit negiren, heißt den Standpunkt der Erkenntniß und Wiſſenſchaft negiren. So richtig es iſt, vom praktiſchen Standpunkt aus, die Welt als eine That zu faſſen, ſo wenig Erhebens iſt davon auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft zu machen. Mit dem Willen iſt die Exiſtenz gegeben, mit der Vernunft das Weſen. Haben wir aber nur erſt das Weſen, ſo fällt uns hiermit alles Andre, folglich auch die Exiſtenz von ſelber zu. Exiſtenz iſt Selbſtbethätigung. Aber dieſe ſetzt ein Was voraus, das ſich bethätige. Exiſtenz iſt Wille, Weſen und Vernunft. Durch die Exiſtenz wird Etwas Objekt der Vorſtellung, tritt es aus ſeinem Inſichſein, ſeiner Beziehung auf ſich, in welcher es nur der Gedanke erreicht, in Relation und Verhältniß ein. Den Willen zum Princip der Dinge ſetzen, heißt daher die Dinge nur in ihrer Aeußerlichkeit, ihrer Modalität und Relation faſſen.

Der praktiſche Standpunkt iſt überhaupt der Standpunkt des Lebens, der Standpunkt, auf dem ich mich als Individuum oder

Perſon zu den Objekten und den Subjekten oder andern Perſonen außer mir verhalte. Der Inbegriff dieſer Verhältniſſe iſt ſelbſt das Leben. Je nach dem Standpunkt meines Verhältniſſes zum Gegenſtand, beſtimmt ſich nun aber nothwendig der Gegenſtand ſelbſt anders. Was ich dem Gegenſtand bin, das iſt er auch für mich. Die Idee des Unendlichen, die dem Menſchen nicht nur eingeboren, ſondern die Menſchheit ſelbſt im Menſchen iſt, die dem menſchlichen Geiſte nicht nur unentbehrlich iſt, ſondern die Weſenheit ſelbſt und Unſterblichkeit deſſelben ausmacht, oder vielmehr ſelbſt iſt, beſtimmt ſich daher nothwendig anders für das Subjekt, je nach dem Verhalten des Subjekts zu dieſer Idee oder dem Gegenſtande derſelben. Anders iſt darum Gott der Theologie Gegenſtand, anders der Philoſophie. Die Theologie hat den Willen, die Philoſophie die Vernunft Gottes zu ihrem oberſten Objekte, ja zu ihrer Baſis ſelbſt, und ihrem Principe; denn die Philoſophie hat zunächſt einzig und allein, unabhängig von allen andern Nebenzwecken und Intereſſen die Erkenntniß zu ihrem Ziele. Anders verhalte ich mich nun aber, anders bin ich als theoretiſches Weſen, denn als praktiſches. So ſehr die Vernunft oder das Denken, wie ich es mein Denken nenne, durch meine Individualität beſchränkt und beſtimmt ſein mag, — meine Vernunft nur ein Modus der Vernunft, nur eine Art und Weiſe iſt, wie ich an ihr Theil nehme, nur eine beſtimmte Bethätigungsform derſelben iſt —, ſo iſt doch meine Individualität hier nur eine Accidenz, etwas an ſich Zufälliges. Auf dem praktiſchen Standpunkte iſt die Perſon das Weſentliche, die Hauptſache, um mich recht populär auszudrücken, auf dem theoretiſchen Nebenſache. Ob ich das und das erkannt habe, iſt gleichgültig, thut nichts zur Sache; aber ob ich das und das gethan habe, gerade darauf kommt es auf dem praktiſchen Standpunkt an. Ipse feci, non alius. Die große Frage von Schuld und Unſchuld hängt an dieſem Unterſchiede. Die Stimme des böſen Gewiſſens iſt nichts, als der Mark und Bein durchdringende Schrei des ipse feci: Ich leider! Ich habe

es gethan. Vor der Wiſſenſchaft dagegen gilt kein Anſehn der Perſon; denn das Denken ſelbſt, worauf die Wiſſenſchaft fußt, iſt ſeiner Natur nach die abſolute Indifferenz gegen alle Individualität, welche Indifferenz die Unterſchiede der Perſonen, hiermit ihre Realität auslöſcht; denn die Realität der Perſonen beruht auf ihrem Unterſchiede. Wer darum nicht von ſich ſelbſt abſtrahiren kann, wie z. B. ein bloßer Gefühlsmenſch, iſt unfähig des Denkens, unfähig der Wiſſenſchaft, oder kommt er in ſie, ſo ſtiftet er nur Unglück und Verderben. Das Denken iſt nur darum ſo anſtrengender, ſo angreifender Natur, weil der Menſch hier vom Standpunkte der Perſönlichkeit, welcher ſein natürlicher iſt, ſich losreißen muß, dazu aber Energie, Effort, Geiſtes- und Charakterkraft erfordert wird. Der natürliche, d. i. ſinnliche Menſch hat eine Scheu vor dem Denken, wie vor dem Tode. Auf dem praktiſchen Standpunkte fragt der Menſch den Gegenſtand: was biſt du für mich? und ſagt zu ihm: das, was du für mich biſt, gilt mir als das, was du für dich ſelber, was du an ſich biſt; auf dem theoretiſchen fragt er dagegen den Gegenſtand: was biſt du für dich ſelber? und ſagt zu ihm: nur das, was du für dich ſelber biſt, liegt mir am Herzen; ich verlange von dir keine beſondere Beziehung auf mich, ich werde mich ſchon drein ergeben und in deinem ſeligen, beziehungsloſen Anſichſein meine eigene Seeligkeit finden.

Im theoretiſchen Verhalten beziehe ich mich daher auf den Gegenſtand und zwar lediglich um des Gegenſtandes ſelbſt willen, im praktiſchen beziehe ich den Gegenſtand auf mich, gleichwie die Erde vom Standpunkt der Erkenntniß aus ſich um die Sonne bewegt, vom Standpunkt aber des Lebens aus, welcher die Beziehung der Erde auf ſich ſelbſt ausdrückt, ſich die Sonne um die Erde dreht. Praktiſch verhalte ich mich ſubjektiv, theoretiſch objektiv. Das Denken iſt das Vermögen, das Princip der Objektivität im Menſchen. Als denkendes Weſen bin ich kein individuelles, kein perſönliches, bin ich ein allgemeines Weſen — ſo ſehr auch, um es nochmals zu

wiederholen, *meine* Gedanken ſubjektiv, durch meine Individualität vergiftet ſein mögen, was aber nichts zur Natur der Sache, reſpektive des Denkens thut. [54] Weit gefehlt, daß man durch das Denken die Dinge nicht erkennen ſollte, wie ſie *an ſich* ſind, ſo iſt vielmehr allein durch das Denken erſt der Gegenſtand, wie er an ſich iſt, uns gegeben; erſt mit dem Denken beginnt der Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und Weſen, zwiſchen Für-uns-ſein und Anſichſein. Nur weil das Denken ſo erhaben über unſere Perſönlichkeit, ſo unterſchieden von ihr, ſo vermittelt durch Anſtrengung und Opfer, ſo ſchwierig *an ſich* für den Menſchen iſt, iſt es ſo ſchwierig, die Dinge an ſich zu erkennen. Aber die Schuld liegt nicht am Denken, ſondern an unſerem Nichtdenken oder nicht recht und wahrhaft Denken.

Die Philoſophie hat nun ihrer Idee nach, in der alle Philoſophieen, die auf dieſen Namen wirklich Anſpruch machen dürfen, eins ſind, keine andere Aufgabe, keine andere Tendenz, als zu ergründen und erforſchen, was, um dieſen Ausdruck zu wählen, das *Weſen der Dinge*, welches uns das Leben nur in Beziehung auf uns als ſinnliche und perſönlich intereſſirte Weſen darſtellt, *an ſich*, oder, — es iſt daſſelbe — *in Beziehung auf die Intelligenz*, auf den Menſchen als *denkendes*, *erkennendes* Weſen iſt; wiewohl es ſich von ſelbſt verſteht, daß das, was für die Intelligenz des Menſchen iſt, auch mittelbar für den Menſchen ſelbſt iſt, nothwendig und ſelbſt unwillkührlich praktiſche Bedeutung und Folgen für ihn als perſönliches Weſen hat, was aber hier nicht entwickelt werden kann, um ſo weniger, als es hier auf ſcharfe Unterſchiede ankommt. Die Philoſophie iſt die Anſchauung des Unendlichen vom Standpunkte des Unendlichen aus, genau in *dem* Sinne und in *der* Weiſe, wie die Anſchauung von der Bewegung der Erde um die Sonne die Anſchauung vom Standpunkte des Univerſums, des Unendlichen iſt; die Religion iſt die Anſchauung des Unendlichen und das Verhältniß zu ihm vom Standpunkt der Endlichkeit, des Lebens aus, daher das Gefühl ein abſolut nothwendiges und weſent-

Digitized by Google

liches Moment der Religion iſt. Die Theologie nun iſt die Wiſſenſchaft von der Religion, und wenn ſie ſich ſtrenge in ihren Grenzen hält, iſt ihre Aufgabe keine andere als die, eine Phänomenologie der Religion zu ſein, d. i. die hiſtoriſche Sammlung und Beobachtung der Thatſachen und Erſcheinungen des religiöſen Lebens und Gemüthes, die Ueberſetzung von den dunkeln Orakelſprüchen der Religion in klare und vernehmliche Worte, und die Beſtimmung und Feſtſetzung des normal Religiöſen oder des Ideals der Religioſität nach den klaſſiſchen Muſtern, in denen ſich das Weſen der Religion am authentiſchſten verkündet und verkörpert hat. Aber die Theologie macht auch die Norm des Religiöſen zur Norm der Erkenntniß; ſie macht den praktiſchen Standpunkt auch zum metaphyſiſchen Standpunkt; ſie ſpricht die Wahrheit, wie ſie für den Menſchen als moraliſches und perſönliches Weſen auf dem Standpunkt des Lebens ſich beſtimmt und iſt, auch als theoretiſche Wahrheit aus, als Wahrheit für den Menſchen als denkendes Weſen; ſie macht die Beziehung Gottes auf den Menſchen zu ſeinem Anſichſein, zur letzten, abſoluten, unüberſteiglichen Grenze. Hinc lacrymae illae. So iſt in der Religion Gott dem Menſchen als Perſon oder perſönliches Weſen Objekt; er iſt hier gar nicht für ihn, wenn er nicht als ſolches für ihn iſt; denn er ſelbſt verhält ſich hier als perſönliches Weſen; mag er auch vor Demuth und Zerknirſchung faſt vergehen: dieſe Negation ſeiner ſelbſt iſt immer noch ein perſönliches, nur ihn ſelbſt betreffendes Verhalten. Aber die Theologie, ſo wie ſie philoſophiren und theoretiſiren will, oder eine durch die Theologie verdorbene Philoſophie ſpricht nun ſogleich die Perſönlichkeit als eine metaphyſiſche Beſtimmung aus, macht eine praktiſche Beſtimmung als eine theoretiſche Realität geltend und kommt dadurch mit der Philoſophie und Vernunft in Colliſion und Zwieſpalt, hebt den Standpunkt der Wiſſenſchaft als einen ſelbſtſtändigen auf. Denn für die unperſönliche Thätigkeit des Denkens beſtimmt ſich Gott nothwendig nicht als perſönliches Weſen, ſondern als das, was Anara-

goras den *νοῦς*, was Plato das *ὄντως ὄν* [53], Ariſtoteles das *ὂν ᾗ ὄν*, das Objekt der Metaphyſik, Spinoza die Subſtanz, Leibnitz die Monade, Hegel am Schluß ſeiner Logik die Idee, Fichte in ſeiner frühern Periode das Ich nannte, welches weſentlich von dem perſönlichen oder menſchlichen Ich zu unterſcheiden iſt. Alle Tendenzen, die die Perſönlichkeit an die Spitze der Philoſophie ſetzen, ſind theologiſcher, un- ja anti-philoſophiſcher Natur.

Jacobi's Philoſophie, die am geiſtvollſten und entſchiedenſten, aber auch auf eine wahrhaft rabbiate und fanatiſche Weiſe die Perſönlichkeit urgirte, iſt eine ſich ſelbſt annihilirende Philoſophie. Denn hier wird die Einbildung, zu denken, an die Stelle des wirklichen Denkens geſetzt. Das Denken hat hier keinen immanenten Inhalt, keine aus der Natur des denkenden Verhaltens geſchöpfte Beſtimmung zum Gegenſtande. Beſtimmungen aber, die vom praktiſchen Standpunkt aus von einem Gegenſtande gefällt werden, zu Gedankenbeſtimmungen machen, heißt vorſtellen, ſtatt denken. So iſt es auch mit der Vorſtellung der Schöpfung aus Nichts. Hier wird offenbar der praktiſche Standpunkt des Menſchen, auf dem er ſich zu Dingen außer ſich verhält, und ſeinen praktiſchen Zwecken und Entſchlüſſen gemäß Etwas aus ihnen hervorbringt, zur Norm und zum Geſichtspunkt gemacht, wie wir das urſprünglichſte Verhalten Gottes zur Welt denken ſollen. Das Nichts iſt weiter nichts als der Gedanke, womit die Reflexion die Grundvorſtellung und Vorausſetzung, daß der praktiſche Standpunkt nicht bloß ein Standpunkt der menſchlichen, ſondern auch göttlichen Perſönlichkeit iſt, gleichſam liſtig wieder zurücknimmt, ſie korrigirt oder vielmehr negirt; denn das Nichts ſoll den Unterſchied zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Praris oder Thätigkeit ausdrücken. Aber der Gedanke, wie er innerhalb des Gebiets der Vorſtellung aus dem Bewußtſein ihrer Unangemeſſenheit entſpringt und ſich geltend macht, iſt nur die Einſchränkung oder vielmehr Verneinung der Vorſtellung, zu welcher er hinzutritt, iſt nur ein negativer Gedanke, in

Wahrheit ſelbſt wieder eine, aber neue, andere Vorſtellung. So iſt das Nichts hier nur eine bloße Vorſtellung. Es läßt ſich dabei nichts denken; es iſt vielmehr ein abſolutes Vacuum des Gedankens; daher auch, als ein tieferes Denken innerhalb dieſer Vorſtellungen erwachte, Gott ſelbſt als dieſes Nichts, und das Nichts als das noch unbeſtimmte Weſen gefaßt wurde, wie dies von Scotus Erigena und Jacob Böhm geſchah. Die Theologie hat aus dieſem Grunde ihre Dogmen als unbegreiflich ausſprechen müſſen; ſie ſind es auch in der That, weil jedes Dogma in ſich ſelber ein Widerſpruch iſt, wo das Subjekt das Prädikat, das Prädikat das Subjekt, d. h. die Vorſtellung den Gedanken und der Gedanke hinwiederum die Vorſtellung negirt.

Die wahre Vermittlung der Philoſophie mit der Theologie beſteht daher keineswegs darin, nachzuweiſen, daß den Vorſtellungen der Dogmen Gedanken, Vernunftwahrheiten zu Grunde liegen. Denn die Dogmen ſind nichts Anderes, als praktiſche Beſtimmungen, die zu metaphyſiſchen geſtempelt ſind. Mit der Theologie, wie ſie theoretiſiret und metaphyſiciret, kann und ſoll ſich nun und nimmermehr die Philoſophie verſöhnen. Die Philoſophie kann überhaupt kein ſynthetiſches, ſondern nur ein genetiſches Verhältniß zu ihr haben. Ihre Vermittlung beſteht nur darin, den Standpunkt, der ſelbſt das Fundament der Theologie iſt, den Standpunkt der Religion genetiſch zu entwickeln, und dadurch als einen realen und weſenhaften nachzuweiſen, d. h. aus den Beſtimmungen, unter welchen Gott Objekt der Intelligenz iſt, die Beſtimmungen abzuleiten, welche die Principien des praktiſchen Standpunkts enthalten. Die Beſtimmung aber, unter der Gott aus einem Objekte der Intelligenz ein Objekt der Empfindung und Geſinnung wird, iſt die Idee des Guten; denn das Gute iſt nichts Anderes, als das Wahre, wie es Objekt der Empfindung und Geſinnung iſt. Jede eigentliche Verſchmelzung aber von dogmatiſchen und metaphyſiſchen Beſtimmungen, jede Verbindung des theologiſchen und philoſophiſchen Standpunktes, wie ſie in unſerer Zeit ſo häufig angetroffen wird, iſt ſo

unglücklich, ſo verkehrt, ſo wahrheitslos, als es der Gedanke des Tycho de Brahe war, das Ptolemäiſche Syſtem mit dem Kopernikaniſchen verſöhnen zu wollen. — Eine ſolche Verſöhnung oder vielmehr Konfuſion gibt wohl einen Schein von Tiefe, aber auch nichts weiter als einen *Schein*. Sie iſt das wahre Geiſtesverderben, und daher auch nur das *Produkt* jener amphiboliſchen Zwitter- und Dämmerköpfe, die keine Gattung, kein εἶδος in ſich ſelbſt zu vertiefen, in ſeiner Selbſtheit, Integrität und Einheit mit ſich zu erfaſſen und feſtzuhalten vermögen, ſondern die heterogenſten Subſtanzen in einander ſchmieren, und dieſe Schmiere der leichtgläubigen Menge dann als erquickliche, herzſtärkende Lebenseſſenz feilbieten, jener unſeligen Halb- und Dreiviertelsphiloſophen, denen das erhabene: omnia *mea* mecum porto der Philoſophie zu hart und abſtrakt in die Ohren klingt, und die daher mit vollen Säcken, mit allen Kommoditäten und Viktualien des praktiſchen Standpunkts bepackt, den metaphyſiſchen Standpunkt beziehen, um ſichs hier wie zu Hauſe ſein zu laſſen, ſich ſo gemüthlich und gütlich zu thun, wie im Verkehr mit Vettern und Frau Baſen. [56]

Kehren wir nun jetzt zu Leibnitz zurück, um zu ſehen, wie in ſeiner Theodicee der philoſophiſche Gedanke ſich geltend machen konnte, und wie er ſein Thema löſen konnte und mußte, um eine Uebereinſtimmung des Dogma's und des Gedankens zu bewerkſtelligen. Wie bereits erwähnt, bildet die Grundlage ſeiner Theodicee die Vorſtellungsweiſe der Theologie, wenn auch nicht alle ihre Vorſtellungen, denn von den Eigenſchaften Gottes, z. B. der Gerechtigkeit ſagt er ganz richtig, daß der Begriff der Gerechtigkeit im Allgemeinen auch der Gerechtigkeit Gottes entſpricht, le droit universel est le même pour Dieu et pour les hommes; denn ſonſt könnten wir ihm gar nicht dieſe und ähnliche Eigenſchaften beilegen, noch von ihnen ſprechen *). Bei dieſer Grundlage konnte der Gedanke überhaupt keine *produktive* und poſitive Kraft

*) Discours de la conformité de la foi, § 35. § 4.

und Bedeutung haben. Dem Gedanken blieb nichts übrig, als einzuſchränken, abzuwehren, zu modificiren, zu unterſcheiden, zu mildern und zu erweitern; deswegen hatte auch Leibnitz ein leichtes Spiel mit Bayle, der ſtrenge innerhalb des Kreiſes der theologiſchen Vorſtellungen ſich hielt; denn er vertheidigt dieſe Vorſtellungen aus *ſeinem* eignen erweiterten Geſichtspunkte, ſo z. B. wenn er von dem *Standpunkt des Univerſums* aus die Anzahl der Uebel, der Unglücklichen und ewig Verdammten als ein presque néant verſchwinden läßt *). Denn dieſer Geſichtspunkt, obwohl ihn ſchon der heilige Thomas Aquino und Suarez *in der Art* anwenden, daß ſie vor der großen Menge ſeliger Engel die Anzahl der gefallenen Engel und verdammten Menſchen als eine geringe Quantität erſcheinen laſſen **), iſt doch geradezu das Gegentheil von dem theologiſchen Standpunkt, wo Gott nur in der Beziehung auf das liebe Ich, das Individuum vorgeſtellt wird, Alles ſich um dieſes dreht, das Poſitive allein das Individuum iſt, der Begriff eines Ganzen, eines Univerſums verſchwindet, oder — es iſt eins — als ein bloßes Abſtraktum des Menſchen erſcheint. Dieſer *formellen* Bedeutung, die der Gedanke in der Theodicee hat, entſpricht nun auch die eigentliche Löſung ihres Thema's. Sie konnte nur auf *die* Weiſe zu Stande gebracht werden, daß der Wille Gottes, die Baſis der Theologie *beſchränkt*, die Vernunft ihm vorausgeſetzt, der Wille durch ſie beſtimmt wurde; denn nur in dem göttlichen Verſtand, nicht im Willen war das Mittel zu finden, namentlich das Böſe, welches einen Widerſpruch gegen den göttlichen Willen ausdrückt, und das Uebel, welches den Menſchen auf ſinnliche Weiſe zum Bewußtſein einer ohne Beziehung auf ihn und ſeine Gefühle wirkenden Macht bringt, mit der Idee der Gottheit zu verknüpfen, und Glaube und Vernunft zu vermitteln. Zu-

*) Théod. I. Part. § 19.

**) Opera theologica Op. omn. T. I. p. 406 N. a; wo auch eine Stelle aus Cyrillus citirt wird.

gleich mußte aber auch der Wille als ein ſelbſtſtändiges und berechtigtes Princip anerkannt werden, jedoch ſo, daß zuletzt die Vernunft die Oberhand behielt. Der Proceß war daher nur durch einen Mittelbegriff zu ſchlichten, der die Anſprüche beider Parteien bis zu einem gewiſſen Grade befriedigte. Dieſer Begriff konnte nur durch ſeine Diſtinktion gefunden werden, und war der einer moraliſchen oder hypothetiſchen Nothwendigkeit. Die Welt iſt nicht nur ein Produkt des Willens, wo nichts weiter als das Gute und unſer Wohl in Betracht kommt, ſondern auch der Vernunſt oder eines durch die Vernunft beſtimmten Willens. Die Welt iſt zufällig, als Objekt des Willens, nothwendig als Gegenſtand der Vernunſt und zwar nothwendig ſo, wie ſie iſt. Oder: die Welt iſt zufällig der Exiſtenz nach, nothwendig dem Weſen nach, denn das Weſen der Welt iſt im Verſtande Gottes ſelbſt enthalten, im ſtrengen metaphyſiſchen Sinne geſprochen: der Verſtand als göttlicher iſt das Weſen der Welt ſelbſt. Das Mittelding aber, worin Zufälligkeit und Nothwendigkeit ſich verknüpfen, dieſes Amphibolum zwiſchen Vorſtellung und Gedanke, iſt eben die moraliſche Nothwendigkeit.

So unbeſtimmt und ungenügend aber auch dieſer Begriff iſt, ſo beſteht doch das Tiefe der Leibnitziſchen Theodicee darin, daß er die leere Vorſtellung eines bloßen Willens, die Kategorie der bloßen Beziehung auf uns beſeitigte, oder doch in ihre Schranken wies, daß er den Begriff der Nothwendigkeit geltend machte, ihn aber dadurch mit dem Begriffe der Freiheit zu vermitteln ſuchte, daß er weſentliche Unterſchiede in dieſem Begriffe macht. [57] Nur dadurch entſchädigt uns auch L. — abgeſehen natürlich von den mit ſeiner Philoſophie ſtrenge zuſammenhängenden Gedanken — für den Unwillen und die Langeweile, deren man ſich bei der Lektüre ſeiner Theodicee nicht erwehren kann, wenn wir ihn die eitelſten, leerſten theologiſchen Vorſtellungen und Kniffe acceptiren ſehen, wie z. B. die Vorſtellung, daß Gott die Sünde, das Böſe zugelaſſen habe, und ſelbſt die barbariſche Vorſtellung einer ewigen

Hölle, die doch nichts weiter iſt, als eine dogmatiſche St. Bartholomäusnacht, als das hypoſtaſirte Gallenfieber der Orthodoxie, das ihr die Wuth gegen Andersdenkende zugezogen hat. [58]

Freilich ſind die Beſtimmungen dieſer Unterſchiede in dem Begriffe der Nothwendigkeit einſeitig, unbefriedigend, — von den einmal zu Grunde liegenden Vorſtellungen eine nothwendige Folge; er bleibt auf halbem Wege ſtehen, er bringt kein reines, ſelbſtſtändiges Produkt, ſondern nur ein Mittelding zu Stande. Er identificirt die metaphyſiſche Nothwendigkeit mit der geometriſchen und hilft ſich daher mit einer beſondern, der moraliſchen Nothwendigkeit aus der Klemme, in die er ſich ſelbſt durch dieſe Identifikation verſetzt hat. Und ſelbſt die geometriſche oder metaphyſiſche Nothwendigkeit — beide ſind ihm ja eins — faßt er nur äußerlich auf, indem ſie ihm eine *blinde Nothwendigkeit* iſt. Daher er dem Spinoza ſtets vorwirft, daß er Gott nur eine blinde Macht und Nothwendigkeit, keine Vernunft und Weisheit zugeſchrieben habe, als wäre die geometriſche Nothwendigkeit, — zugegeben, daß ſie bei Spinoza die Bedeutung ſelbſt der göttlichen Nothwendigkeit hat, obwohl ſie nur das *Bild* derſelben iſt, — eine blinde Nothwendigkeit. [59] Iſt ſie denn nicht eine *vernünftige* Nothwendigkeit, eine Nothwendigkeit, in der ſich mein Geiſt, meine Vernunft *bethätigt* findet? Woher kommt denn die Befriedigung meines Geiſtes, wenn er erkennt: es *muß* ſo ſein, als von der Uebereinſtimmung des Gegenſtandes nicht nur mit ſich ſelber, ſondern auch mit meiner Vernunft, als eben daher, daß es nicht eine blinde Nothwendigkeit, d. h. nicht eine ſolche, die *Nacht* vor meinen Augen macht, mir keinen Grund entdecken läßt, das *Negative* meines Denkens iſt, ſondern vielmehr eine Nothwendigkeit iſt, welche *den Akt des Sehens bethätigt*, mir daher den *Genuß* der Erkenntniß gewährt, in welcher der Geiſt ſich als in *ſeinem* Elemente befindet? Und nur in dieſem Sinne iſt die Nothwendigkeit zu faſſen, welche Spinoza der Subſtanz beilegte, und in der er ſelbſt allein die göttliche Freiheit fand. Daher auch Spinoza die

ſubjektive Vernunft, keineswegs aber die objektive, d. h. die Vernunft, welche im Gegenſtande ſelbſt liegt, eins mit ihm iſt, ihn zu einem vernünftigen, wahren Objekte macht, der Subſtanz abſprach. Vielmehr iſt dieſe gar nichts Anderes als eben dieſe objektive Vernunft. Spinoza iſt ein in ſeinen Gegenſtand ganz und gar verſenkter Geiſt. Er kennt daher auch keine ſich vom Gegenſtande unterſcheidende und ſich für ſich ſelber wiſſende Vernunft. Die Vernunft des Menſchen iſt ihm der Gegenſtand, in dem ſich allein das Denken befriedigt. Die Materie des Denkens, nicht das Denken derſelben iſt ihm die Subſtanz; die Einſicht ſelbſt iſt ihm nur ein Modus. Die Realität der Idee, der Erkenntniß beruht nur auf der Realität des Gegenſtandes. Zwar beſtimmt er die Methode als die Idee oder das Bewußtſein der Idee, aber dieſe Idee, in deren Bewußtſein die Methode beſteht, iſt eben die Idee der Subſtanz. [60]

Eine nothwendige Folge von dieſer äußerlichen Auffaſſung der Spinoziſchen Nothwendigkeit war es aber eben, daß die Beſtimmung, durch die Leibnitz einen Gegenſatz gegen ſie ausdrücken wollte, ſelber eine unvollkommene und äußerliche war. Si mundus alius a nostro in conceptu suo implicaret contradictionem, hic mundus absolute esset necessarius. Sed quia infiniti alii fingi et distincte concipi possunt, ad instar fabulae Milesiae vel Utopiae, et sola electio optimi objecto extrinseca (?) facit, ut noster potius existat, quam illi: hinc noster est non nisi moraliter necessarius, absolute autem loquendo contingens *). [61]

Die Grundgedanken ſeiner Theodicee ſind nun mit ſeinen eigenen Worten folgende.

*) Epist. 17. ad Hanschium Op. Omn. T. V.

§ 17.

Die weſentlichſten Gedanken der Theodicee.

„Gott iſt der *erſte Grund* der Dinge, denn die beſchränkten Dinge, welche die Gegenſtände unſerer Sinne und Erfahrung ſind, ſind insgeſammt zufällig, haben keinen Grund einer nothwendigen Exiſtenz in ſich; da es offenbar iſt, daß die Zeit, der Raum und die Materie, welche an ſich ſelber unterſchiedslos, einförmig und gleichgültig gegen Alles ſind, ganz andere Bewegungen und Geſtalten und in einer andern Ordnung annehmen konnten. Man muß daher den Grund von der Exiſtenz der Welt, die nichts iſt als der vollſtändige Inbegriff der zufälligen Dinge, in der *Subſtanz* ſuchen, welche den *Grund ihrer Exiſtenz in ſich ſelbſt* trägt, und folglich *nothwendig* und ewig iſt. Dieſer Grund muß aber ein *intelligenter* ſein, denn da die exiſtirende Welt zufällig iſt, und eine unzählige Menge anderer Welten eben ſo gut, als dieſe möglich war, und gleichſam Anſprüche auf die Exiſtenz machte, ſo muß die Urſache der Welt Bezug oder Rückſicht auf alle dieſe möglichen Welten genommen haben, um eine davon zum Daſein zu beſtimmen. Dieſe Beziehung aber oder die *Rückſicht* einer exiſtirenden Subſtanz auf *einfache Möglichkeiten* kann nichts Anderes ſein, als der *Verſtand*, der die Ideen derſelben in ſich hat; und die Beſtimmung, wodurch eine derſelben zur Exiſtenz kommt, nichts Anderes, als die Handlung des *Willens*, der wählt. Die *Macht* dieſer Subſtanz aber iſts, die dieſen Willen wirkſam macht. Die Macht bezieht ſich auf das *Sein*, die Weisheit oder der Verſtand auf die *Wahrheit* und der Wille auf das Gute. Dieſe intelligente Urſache muß auf alle Weiſe unendlich und abſolut vollkommen an Macht, Weisheit und Güte ſein, weil ſie ſich auf alles Mögliche erſtreckt. Und weil Alles harmoniſch und verbunden iſt, ſo kann es auch nicht mehr als *eine* geben. Ihr Wille iſt der Urſprung der Exiſtenzen, ihr Verſtand die

Digitized by Google

Quelle der Weſenheiten," (§ 7) — „das Subſtrat und Subjekt der ewigen Wahrheiten, das ihre Realität begründet, denn jede Realität muß in einem exiſtirenden Subjekte ſeinen Grund haben, daher man auch nicht, wie einige Scotiſten, ſagen muß, daß die ewigen Wahrheiten auch beſtehen würden, wenn gleich kein Verſtand, ja ſelbſt kein Gott wäre" § 184, 189. „Dieſe Weisheit, verbunden mit einer eben ſo unendlichen Güte, konnte nicht ermangeln, das Beſte zu wählen. Denn wie ein geringeres Uebel eine Art Gut iſt, eben ſo iſt ein geringeres Gut eine Art Uebel, wenn es ein größeres Gut verhindert, und die Handlungen Gottes enthielten daher etwas Fehlerhaftes, etwas zu Verbeſſerndes, wenn es möglich wäre, ſie beſſer zu machen." § 8.

„Wenn es unter den möglichen Welten keine beſte gegeben hätte, ſo würde Gott keine hervorgebracht haben. Weil er aber nichts thut, ohne der höchſten Vernunft gemäß zu handeln, überhaupt unfähig iſt, ohne oder gar wider die Vernunft zu handeln (§ 196), ſo hat er die beſte gewählt." § 8. „Dagegen könnte man einwenden, daß die Welt wohl ohne die Sünde und ohne Leiden hätte ſein können; aber dann wäre ſie nicht die beſte geweſen, denn Alles iſt verbunden in jeder der möglichen Welten; das Univerſum, welches es auch ſein mag, iſt ganz von einem Stücke, wie ein Ocean. Nichts kann daher im Univerſum verändert werden, ohne daß ſein Weſen, oder, ſo zu ſagen, ſeine numeriſche Individualität dadurch zu Grunde geht. Wenn darum das geringſte Uebel, das in dieſer Welt vorgeht, darin mangelte, ſo wäre es nicht mehr dieſe Welt, die, alles zuſammen gerechnet und überſchlagen, als die beſte erfunden und von Gott erwählt wurde." § 9.

„Einbilden kann man ſich allerdings mögliche Welten ohne Sünde und Unglück, aber eben dieſe Welten ſtünden weit unter der unſrigen, was man ſchon a posteriori, von der Wirkung aus, eben weil Gott ſie ſo, wie ſie iſt, gewählt hat, ſchließen muß. Ueberdies weiß man, daß gar oft ein Uebel ein Gut verurſacht, welches man ohne dieſes Uebel nicht erreicht hätte. Oft haben ſelbſt zwei Uebel ein großes Gut be-

wirkt: Et, si fata volunt, bina venena juvant. — Singt man doch ſelbſt in der römiſchen Kirche am heiligen Oſterabende:

O certe necessarium Adae peccatum,
Quod Christi morte deletum est,
O felix culpa, quae talem ac tantum
Meruit habere Redemptorem. § 10.

Uebrigens gibt es auch keineswegs ſo viel Uebel, als Manche behaupten. „Man verdoppelt die Uebel, wenn man auf ſie beſonders acht hat.“ „Es iſt nur der Mangel an Aufmerkſamkeit, der unſere Güter verringert. Wären wir gewöhnlich krank und nur ſelten bei guter Geſundheit, ſo würden wir unendlich mehr dieſes große Gut zu ſchätzen wiſſen, und unſere Uebel weniger fühlen. Deſſenungeachtet iſt es beſſer natürlich, daß die Geſundheit das Gewöhnliche, die Krankheit die Ausnahme iſt.“ „Wenn man die Gebrechlichkeit des menſchlichen Körpers bedenkt, ſo muß man ſich nicht wundern, daß die Menſchen bisweilen krank ſind, ſondern vielmehr darüber wundern, daß ſie es ſo wenig und daß ſie es nicht immer ſind.“ (§ 14, 13.) „Bayle *) ſieht in der Welt nur Spitäler und Kerker, aber es gibt mehr Häuſer, als Gefängniſſe. Schon Euripides ſagt trefflich: *πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς*.“ § 258.

„Die Urſache dieſer Uebel der Welt muß in der *idealen Natur* der Kreatur aufgeſucht werden, inſofern als dieſe Natur in den ewigen Wahrheiten begriffen iſt, welche der Verſtand Gottes *unabhängig* von ſeinem Willen enthält. Denn im Begriffe der Kreatur liegt *urſprünglich* ſchon eine Unvollkommenheit, aus der es kommt, daß ſie irren und fehlen kann. Platon ſagt in ſeinem Timäus, daß die Welt ihren Urſprung im Verſtande verbunden mit der Nothwendigkeit hat. Man kann dieſem Satze einen guten Sinn abgewinnen. Gott iſt der

*) Dict. hist. et crit. A. Manichéens (D.): par-tout des prisons et des hôpitaux, par-tout des gibets et des mendians.

Verſtand, und die Nothwendigkeit, d. h. die weſentliche Natur der Dinge iſt der Gegenſtand des Verſtandes, inſofern er in den ewigen Wahrheiten beſteht. Aber dieſer Gegenſtand iſt innerlich und befindet ſich in den ewigen Wahrheiten. Hier liegt nicht nur die urſprüngliche Form oder Weſenheit des Guten, ſondern auch der Urſprung des Uebels; hier iſt die Region der ewigen Wahrheiten, die man an die Stelle der Materie ſetzen muß, wenn es ſich vom Urſprunge der Dinge handelt. Dieſe Region iſt die ideale Urſache des Uebels und des Böſen eben ſo gut, wie des Guten; obgleich eigentlich das Formelle des Böſen, das, was das Böſe zum Böſen macht, keine poſitive, wirkende Urſache hat, denn es beſteht bloß in der Privation." § 20. Die Hypotheſe von zwei Principien, die Bayle der Vernunft und Erfahrung gemäß findet, iſt ein Irrthum. „Es gibt allerdings zwei Principien, aber alle zwei ſind in Gott ſelbſt; nämlich ſein Verſtand und ſein Wille. Der Verſtand gibt das Princip des Böſen her, ohne davon befleckt, ohne ſelbſt bös zu ſein; er ſtellt die Naturen vor, wie ſie in den ewigen Wahrheiten ſind; er enthält in ſich die Gründe, warum das Böſe erlaubt iſt." § 149. „Der Menſch iſt ſelbſt die Quelle ſeiner Uebel; ſo wie er iſt, ſo war er in der göttlichen Idee." § 151. „Die platteſte, bequemſte Erklärung eines Phänomens iſt es, wenn man ein eignes Princip annimmt; ſo, wenn man die Urſache des Böſen durch ein beſonderes, ein böſes Princip erklären will. Das Böſe bedarf ſo wenig ein Princip, als die Kälte und die Finſterniß; es gibt kein primum frigidum und kein Princip der Finſterniß. Das Böſe kommt nur von der Privation, dem Mangel her; das Poſitive iſt nur zufällig dabei, wie in der Kälte die thätige Kraft nur zufälliger Weiſe iſt. Das Waſſer, wenn es gefriert, kann einen Flintenlauf, in dem es eingeſchloſſen iſt, zerſprengen, und doch iſt die Kälte eine gewiſſe Privation der Kraft; ſie entſpringt nur aus der Abnahme einer Bewegung, welche die Theile der Flüſſigkeit von einander trennt." § 153. „Das Böſe kommt alſo von den abſtrakten Formen ſelbſt her, d. h. von den Ideen,

die Gott nicht durch einen Akt ſeines Willens hervorgebracht hat, eben ſo wenig als die Zahlen und Figuren, und überhaupt die möglichen Weſenheiten, die man für ewig und nothwendig halten muß. Gott iſt daher nicht Urheber der Weſenheiten, inſofern ſie nur Möglichkeiten ſind; aber es gibt nichts Wirkliches, dem er nicht die Exiſtenz beſtimmt und gegeben hätte, und das Böſe erlaubte er nur, weil es in dem beſten Plane, der ſich in der Region der Möglichkeit vorfindet, mitbegriffen war." § 335. „Das Böſe war jedoch nur als Bedingung, nicht als Zweck und Mittel Objekt des Willens." § 336.

„Das metaphyſiſche Uebel beſteht in der bloßen Unvollkommenheit oder Beſchränktheit, das phyſiſche im Leiden, das moraliſche in der Sünde. Obgleich das phyſiſche und moraliſche Uebel nicht nothwendig iſt, ſo iſt es doch möglich, und zwar in Kraft ewiger Wahrheiten. Und da die unendliche Region der Wahrheiten alle Möglichkeiten in ſich faßt, ſo iſt es nothwendig, daß es eine Unendlichkeit von möglichen Welten gibt, daß das Uebel ein Ingredienz von mehreren unter ihnen iſt, und ſelbſt die beſte von allen noch Uebel enthält, (§ 21) — Uebel, die aber ſelber zum Guten beitragen und nur in Betracht eines beſchränkten Theils, nicht in Betracht des Univerſums, im großen Zuſammenhange der Dinge Uebel ſind." „Das, was Störung im Theile iſt, iſt Ordnung im Ganzen." § 128, 145.

„Die Glückſeligkeit aller vernünftigen Kreaturen iſt ein Zweck, den Gott im Auge hat; aber er iſt nicht ſein ganzer Zweck, oder gar ſein letzter Zweck." § 119. P. II. „Wäre die Glückſeligkeit der vernünftigen Kreaturen der einzige Zweck, ſo gäbe es freilich weder Sünde noch Uebel. Gott würde eine Ordnung von Möglichkeiten gewählt haben, wo dieſe Uebel ausgeſchloſſen wären. Aber dann würde es Gott an dem haben fehlen laſſen, was er dem Univerſum ſchuldig iſt, d. h. an dem, was er ſich ſelbſt ſchuldig iſt." § 120. „Wir finden Dinge in der Welt, die uns mißfallen; aber laßt uns erkennen, daß ſie nicht für

uns allein iſt! Und doch iſt ſie für uns gemacht, wenn wir weiſe ſind; ſie wird ſich für uns ſchicken, wenn wir uns in ſie ſchicken; wir werden in ihr glücklich ſein, wenn wir es ſein wollen." § 194. „Die Tugend iſt wohl die edelſte Qualität der erſchaffenen Weſen; aber ſie iſt nicht die einzige gute Qualität der Dinge. Es gibt noch unendlich viele andere, die Gott gleichſam an ſich ziehen, und das Reſultat aller dieſer Anziehungen und Neigungen iſt die größte mögliche Fülle des Guten, und es iſt offenbar, daß, wenn nur die Tugend (vertu) wäre, wenn es nur vernünftige Kreaturen gäbe, weniger Gutes wäre. Als Midas nur Gold hatte, war er weniger reich, als vorher. Ueberdem muß die Weisheit Mannigfaltigkeit erzeugen: nur dieſelbe Sache, wäre ſie auch noch ſo edel, vervielfältigen, wäre bloße Ueberflüſſigkeit, wäre nur Armſeligkeit. Die Natur bedurfte daher der Thiere, der Pflanzen, der unbeſeelten Körper; es gibt in den unvernünftigen Kreaturen Wunder, die dazu dienen, die Vernunft zu üben und zu beſchäftigen. Was thäte denn ein intelligentes Weſen, wenn es keine nicht intelligenten Dinge gäbe, und woran dächte ſie, wenn es keine Bewegung, keine Materie, keine Sinne gäbe?" § 1[illegible].

„Obgleich aber Gott nicht unterläßt, das Beſte zu wählen, ſo iſt er doch nicht gezwungen, es zu thun, und es gibt [illegible]ſt keine Nothwendigkeit in dem Objekte der Wahl Gottes; denn eine andere Reihe der Dinge iſt auf gleiche Weiſe möglich. Eben deswegen iſt die Wahl frei und unabhängig von der Nothwendigkeit, weil ſie zwiſchen mehreren Möglichkeiten ſtattfindet, und der Wille nur durch die vorwaltende Güte des Objekts beſtimmt iſt." § 45. „Er kann zwar nicht anders handeln, weil es nicht möglich iſt, beſſer zu handeln. Aber [illegible] iſt [illegible] eine hypothetiſche, eine moraliſche Nothwendigkeit, die, ſtatt ſeiner Freiheit entgegengeſetzt zu ſein, vielmehr die Wirkung ſeiner Wahl iſt. Quae rationi contraria sunt, ea nec fieri a sapiente posse credendum est." § 124. „Eben weil Gott nicht ermangeln kann, das Beſte zu wählen, ſo iſt er immer beſtimmt in ſeinen Handlungen. Je voll-

kommener ein Weſen, deſto mehr iſt es **beſtimmt** zum Guten (déterminé au bien), und zugleich auch um ſo freier." *) „Die **eigne Vernunft** und Weisheit iſt der Richter Gottes. Die ewigen Wahrheiten, der Gegenſtand der Weisheit, ſind unverletzlicher, als es der Styx dem Jupiter war." § 121.

„Die Zulaſſung des Uebels kommt von dieſer moraliſchen oder auch hypothetiſchen Nothwendigkeit her." § 128, 152. „Das Nothwendige in Folge einer moraliſchen Nothwendigkeit d. h. in Folge des Princips der Güte und Weisheit muß man aber nicht mit dem verwechſeln, was nothwendig iſt in Folge einer metaphyſiſchen und blinden Nothwendigkeit, die da ſtattfindet, wo das Gegentheil einen Widerſpruch enthält." § 174. „Die Freiheit iſt nicht nur dem Zwange, ſondern auch ſelbſt der Nothwendigkeit entnommen, obgleich ſie niemals ohne untrügliche Gewißheit und ohne beſtimmte Neigung iſt." § 280. „Und nur die metaphyſiſche Nothwendigkeit iſt der Freiheit entgegengeſetzt. Man kann allerdings in einem gewiſſen Sinne ſagen, daß es **nothwendig** iſt, daß die Seligen nicht ſündigen, daß die Teufel und Verdammten ſündigen, daß Gott ſelbſt das Beſte erwählt, daß der Menſch immer in ſeinen Entſchlüſſen den ſtärkſten Gemüthseindrücken folgt." § 282. „Der Schriftſteller (Vellejus), der vom Cato ſagte, daß er tugendhaft handelte, weil es in ſeiner **Natur** lag, und daß es ihm **unmöglich** war, **anders** zu handeln, glaubte ihm damit den größten Lobſpruch zu ſagen." § 75. „Aber dieſe Nothwendigkeit iſt nicht der Zufälligkeit entgegengeſetzt; dies iſt nicht die logiſche, geometriſche oder metaphyſiſche Nothwendigkeit." § 282.

Dieſe moraliſche Nothwendigkeit iſt aber nicht nur ein metaphyſiſches, ſondern auch phyſiſches Princip. „Die Geſetze der Bewegung, die ſich in der Natur vorfinden und durch die Erfahrung beſtätigt werden, ſind in der That nicht abſolut demonſtrirbar, wie ein geometriſcher Satz.

---

*) Epist. L. [ed. Feder] Ep. 32. und Op. Omn. T. II. P. I. p. 292.

Sie haben ihren vollſtändigen Urſprung nicht in dem Princip der Nothwendigkeit, ſondern ſie entſpringen aus dem Princip der Vollkommenheit und Ordnung; ſie ſind eine Wirkung der Wahl und Weisheit Gottes. Ich kann zwar mehrfältige Beweiſe von dieſen Geſetzen geben, aber ich muß dabei immer etwas vorausſetzen, was nicht abſolut geometriſch nothwendig iſt. Daher dieſe ſchönen Geſetze einen wunderbaren Beweis von einem intelligenten und freien Weſen gegen das Syſtem der abſoluten und blinden Nothwendigkeit ablegen." § 345. „Einen Grund von dieſen Geſetzen kann man angeben, wenn man annimmt, daß die Wirkung der Kraft nach immer gleich der Urſache iſt, daß ſich immer dieſelbe Kraft erhält; aber dieſer Grundſatz gehört einer höhern Philoſophie an, und kann nicht geometriſch demonſtrirt werden. Man kann noch andere Principien ähnlicher Art anwenden, z. B. dieſes, daß die Handlung immer der Gegenhandlung gleich iſt, ein Princip, das in den Dingen einen Widerſtand gegen Veränderung von Außen vorausſetzt und nicht von der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit hergeleitet werden kann; ferner dieſes, daß eine einfache Bewegung die nämlichen Eigenſchaften hat, die eine zuſammengeſetzte Bewegung haben könnte, welche die nämliche Erſcheinung von Veränderung hervorbrächte. Man kann dieſen Sätzen ſeinen Beifall nicht verſagen, und die Erklärung der Geſetze der Bewegung geht pünklich durch ſie von Statten, ſie enthalten auch in der That die paſſendſten Erklärungsgründe, zumal da ſie ſo ſchön mit einander übereinſtimmen; aber es liegt in ihnen keine abſolute Nothwendigkeit, die uns zwänge, ſie anzunehmen, gleich wie man gezwungen iſt, die Regeln der Logik, Arithmetik und Geometrie anzunehmen." § 346. *) „Dieſe Geſetze der Natur, zu denen man auch noch das ſchöne Geſetz der Kontinuität rechnen muß, ſind alſo weder *durchaus nothwendig*, noch *durchaus willkührlich*. Es iſt ein Mittleres hier anzunehmen: ſie ſind eine Wahl der vollkommenſten Weisheit.

*) S. auch Nouv. Essais, Liv. II. Ch. 21. § 13.

Dieſe Geſetze zeigen daher auch ſonnenklar, was für ein Unterſchied iſt zwiſchen einer abſoluten Nothwendigkeit, die nur von den wirkenden Urſachen abhängt, zwiſchen einer moraliſchen Nothwendigkeit, die von der freien Wahl der Weisheit nach Endzwecken oder dem Princip der Zweckmäßigkeit (des causes finales ou de la convenance) herkommt und zwiſchen einer abſoluten Willkühr, die auf einer leeren und grundloſen Gleichgültigkeit beruht." § 349. [62]

§ 18.

Einleitung zur Leibnitziſchen Pneumatologie: Kritik des Empirismus.

Der Idee nach iſt in der Monadologie Gott daſſelbe, was er in der Wiſſenſchaftslehre iſt: der ordo ordinans — ein bedeutungsvoller und tiefer Gedanke, wenn man ihn im Sinne und Geiſte eines Fichte zu faſſen vermag. Er iſt, lediglich in Beziehung auf die Monaden, ohne Beiſatz fremdartiger Beſtimmungen, gedacht, nichts als das Princip ihrer Einheit und Zuſammenſtimmung unter einander, die ordnende Ordnung derſelben, d. h. eben der oberſte Grund der Ordnung. Streng innerhalb der Monadologie iſt dies allein ſeine poſitive Beſtimmung und Bedeutung. In dieſer Beſtimmung iſt er auch nichts weniger als ein den Monaden äußerlich gegenüberſtehendes Weſen. Gott verband die Monaden unter einander, nicht weil es ihm ſo beliebte, nicht in Folge eines blinden, leeren Willensaktes, ſondern weil dieſe Verbindung in der Natur der zu Verbindenden liegt, weil ſie eine innere Möglichkeit iſt; er verband die Seele mit einem Leibe, die Einheit mit einer unbegrenzten Vielheit, weil die Seele ihrem Weſen nach repräſentativ, allumfaſſend, die Concentration des Univerſums iſt. Gott iſt der realiſirende actus purus dieſer innern, idealen Möglichkeit. Er iſt das allgemeine Weſen der Monaden, daher die einende Macht, vor und in der die Selbſtſtändigkeit, die die Monaden vor und gegen einander bewahren, aufgehoben iſt. Aber Leibnitz ſetzt das allgemeine

Weſen ſelbſt wieder in die Sphäre des Unterſchieds und der Trennung hinein, und verſelbſtſtändigt es als ein beſonderes Weſen oder Subjekt, ſo daß es aus einer innern, weſentlichen Macht zu einer fremden, äußerlichen Macht wird oder wenigſtens als ſolche erſcheint. Zwar erhält L. das Princip der Innerlichkeit in der Vernunft Gottes, denn die Vernunft iſt die Region der idealen Naturen, der innerlichen Möglichkeit der Dinge und dieſe der Beſtimmungsgrund des Willens, ja der Wille in Wahrheit nichts als die Bethätigung dieſer Möglichkeit. Aber dieſes Princip der Innerlichkeit tritt dadurch wieder in ein äußerliches Verhältniß zu den Dingen, daß es als eine Eigenſchaft jenes apart gedachten, d. h. unter die Vorſtellungsweiſe des praktiſchen Standpunkts ſubſumirten Subjekts beſtimmt iſt. Leibnitz zieht ſo in ſeine Monadologie Beziehungen herein, die an ſich, der Idee nach, fremdartige ſind, er vermiſcht mit ſeinen philoſophiſchen Gedanken die anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungen der Theologie. Eben in dieſer Vermiſchung liegt das Unerquickliche und Untröſtliche der Leibnitziſchen Theodicee. Deshalb eignet ſich auch dieſe keineswegs zum Schluſſe der Darſtellung ſeiner Philoſophie, denn der Schluß muß mit der Idee oder dem Princip übereinſtimmen. Leibnitz muß uns für die unangenehmen, ſtörenden Eindrücke, die wir während der Lektüre ſeiner Theodicee empfinden, zum Schluß noch eine Entſchädigung geben. Und er kann ſie uns nur dadurch geben, daß wir ihn nach ſeiner Konverſation mit den fremden Gäſten, die er in der Theodicee bewirthete, im vertrauten Umgang mit ſeinen nächſten Freunden erblicken; daß wir ihn noch einmal auf ſeinem heimiſchen Grunde, auf dem Boden der Monadologie begrüßen, daß wir folglich einen Gegenſtand finden, der ſchon urſprünglich als Subjekt, nicht erſt durch den Hinzutritt der Prädikate, wie es mit dem Subjekt der Theodicee zwar nicht an ſich, aber bei den Beſtimmungen, mit denen L. es erfaßt, der Fall iſt, ein metaphyſiſches Objekt, ein ſeiner Philoſophie eingeborner, immanenter Gegenſtand iſt. Dieſer Gegenſtand iſt die ψυχή, aber nicht mehr die Seele als einfache Monade

oder als vorſtellende Seele überhaupt, ſondern als ſelbſtbewußte, denkende, vernünftige, *als Geiſt*. Während in der Philoſophie der Seele als Naturprincip ſich Leibnitz dadurch von Carteſius abtrennte, daß er den Begriff der Seele erweiterte, indem er das vom Willen und Bewußtſein Unterſchiedene, was jener außer die Seele als Materie ſetzte, in ſie aufnahm, ſo tritt er dagegen in der Philoſophie der Seele als Geiſt wieder in Verbindung mit Carteſius, ſo daß er in dieſer Beziehung nichts iſt, als der ſich tiefer erfaſſende, entwickelnde Carteſius. Er ſtimmt dem Carteſius darin bei, daß „die Natur des Geiſtes *bekannter*“ *) und „die Exiſtenz deſſelben *gewiſſer* ſei **), als die des Körpers, weil die Seele ſich ſelbſt am nächſten, ſich immanent iſt,“ daß „die Seele immer denke oder vorſtelle, obgleich ſie dieſer ihrer Vorſtellungen ſich nicht immer bewußt ſei,“ daß „der Geiſt die Quelle ſeiner Beſtimmungen ſei,“ die eingebornen Ideen des Carteſius darum Wahrheit hätten, und erklärt daher den Empirismus, der ſich zu ſeiner Zeit beſonders in dem Engländer Locke concentrirt hatte, deswegen hauptſächlich, weil er die Ideen bloß aus den Sinnen ableitete [63], für eine oberflächliche Philoſophie. Er ſchenkt zwar Locken in ſeinen Schriften über populäre oder praktiſche Gegenſtände volle Anerkennung, aber in den tiefern, eigentlich philoſophiſchen Materien ſpricht er ihm Gründlichkeit ab. En toutes ces matières Mr. Locke a raisonné un peu à la légère. ***) Leibnitz hatte Recht mit dieſem Urtheil. Aber auch Locke hatte in *ſeiner Art* und in *dem Sinne*, in welchem er die Lehre von den eingebornen Ideen nahm, Recht, wenn er die eingebornen Ideen negirte. Er dachte nämlich dieſe Idee, wie alle philoſophiſchen Materien, nur *als Empiriker*; er faßte ſie in ihrem buchſtäblichen, *fleiſchlichen* Sinne auf. Er hielt ſich nur an die rohen, ſinnlichen

*) Respons. ad V. Epist. Bierlingii, Nro. 19.

**) Essais Nouv. sur l'Ent., Liv. II. ch. 23.

***) Op. Omn., T. VI. P. I. T. V. p. 11. 25.

Ausdrücke, in welchen er dieſe Lehre ausgeſprochen fand; er war Kritiker, aber Kritiker nur nach Außen, nicht gegen ſich ſelbſt, nicht gegen die Art ſeiner Auffaſſung und Kritik; er fragte ſich nicht, was *an ſich* dieſer Gedanke von den eingebornen Ideen bedeute oder wenigſtens bedeuten *könne*. Nichts aber iſt leichter, als einen philoſophiſchen Gedanken, ein philoſophiſches Syſtem (ſcheinbar) zu widerlegen, wenn man daſſelbe nur faktiſch, nicht *genetiſch* auffaßt; wenn man ſich nur an das hält, was *geſagt* iſt, nicht an das, was im Geſagten *nicht geſagt*, ſondern nur zu denken iſt, wenn man die Idee nicht von dem Ausdruck der Idee unterſcheidet. Wenn man einmal die Lehre von den eingebornen Ideen ſo nimmt, wie Locke ſie verſteht, nämlich daß mit dem Menſchen fertige Begriffe und Erkenntniſſe mitgeboren werden, daß er auf die Welt ein gewiſſes Viatikum von Erkenntniſſen mitbringt, welch ein leichtes Spiel hat dann die Kritik mit der Widerlegung derſelben? Der geiſtigſte Grund, den Locke dagegen geltend macht, iſt noch der, daß im Geiſte nur Vorſtellungen ſeien, die er entweder gegenwärtig habe, oder doch einſt gehabt habe, und deren er ſich jetzt erinnere, daß angeborne Ideen haben und ihrer ſich doch nicht bewußt ſein, gerade ſo viel wäre, als daß ſie im Geiſte und doch nicht im Geiſte wären, denn nur, was er wiſſe, ſei in ihm. *) Aber auch dieſer Einwurf verſchwindet vor einer tiefern Erfahrung und Einſicht. Leibnitz erklärt mit vollem Recht die Anerkennung und Ueberzeugung von der Wahrheit eines ausgeſprochenen Grundſatzes, ſobald man ihn verſteht, für ein authentiſches Zeugniß ſeines Eingeborenſeins oder ſeiner Immanenz. Wenn ein Anderer einen Gedanken ausſpricht, und die Wahrheit dieſes Gedankens leuchtet uns — gleichgültig, ob auf der Stelle oder erſt ſpäter — mit einer überraſchenden Evidenz ein, was erkennen und ſagen wir da anders, als daß uns dieſer Gedanke *aus der Seele*

---

*) Locke, Essai philos. concern. l'entendement humain., Amst. et Leipz. 1755. L. I. ch. I. § 5. ch. III. § 20.

geſprochen iſt, wenn wir gleich beſtimmt und zuverläſſig wiſſen, daß wir nie noch dieſen Gedanken gehabt haben? Sich von einer Wahrheit überzeugen, oder ſie als Wahrheit erkennen, heißt eben nichts Anderes, als ſie in der Identität mit der Vernunft erkennen; ſie aber als identiſch mit der Vernunft erkennen, heißt nichts Anderes, denn ſie als a priori in der Vernunft begründet, ihr immanent, ihr eingeboren erkennen, wenn gleich die Erfahrung dieſe Ueberzeugung vermittelt haben mag. Aber die Vermittlung iſt nur die Bedingung, nicht die Geneſis, der Urſprung. Das von Außen ſcheinbar Gegebene lag „*der Kraft, der Möglichkeit* nach" in uns. Ohne Luft und Waſſer, Licht und Wärme bringt die Pflanze keine Blume aus ſich hervor. Aber ſo roh und falſch es wäre, aus dieſen bedingenden Stoffen die Blume ſelbſt ableiten zu wollen, ſo roh und falſch iſt es, die Sinne als die Quellen der Ideen zu faſſen, obgleich, wie ſich von ſelbſt verſteht, die ſinnlichen Vorſtellungen, eben weil ſie ſinnliche ſind, in den Sinnen ihren Sitz und Urſprung haben.

In dem Sinne, in welchem Locke die angebornen Ideen verſteht und ſie daher verwirft, in dieſem Sinne iſt uns gar Nichts angeboren, nicht einmal unſere Hände und Füße, unſere Sinne, unſer Körper. Was ich nicht gebrauchen kann zu ſeinem beſtimmten Zwecke, in dem es allein das iſt, was es iſt, was nicht in meiner Gewalt iſt, das iſt auch nicht *mein*. Erſt durch Uebung und Gebrauch, durch die Thätigkeit wird der Leib *unſer* Leib. Die Hände und Beine gehören dem Kinde, das in den Windeln gebunden liegt, noch nicht an, weil es *ſich ſelbſt noch nicht angehört*. Homo fit, non nascitur. Der Menſch iſt ſich ſelbſt nicht angeboren im Sinne Locke's. Er bringt nichts auf die Welt als Hunger und Durſt, d. h. eine Leere, aber eine Leere *mit dem Gefühl der Leere*, mit dem Gefühle der Unbehaglichkeit und Eitelkeit des leeren Magens, alſo eine Leere, die der *Trieb* nach Erfüllung, die folglich *nicht* leer iſt; denn der Trieb hat, wenigſtens in ſeinem Normalzuſtande, — und von dieſem nur hängt die wahre Erkenntniß eines

Gegenſtandes ab — an ſich, der Kraft, der Möglichkeit nach ſchon in ſich, was er auch noch nicht förmlich beſitzt. Hunger und Durſt ſind allen Empirikern zum Trotz zwei Philoſophen a priori; ſie anticipiren und deduciren a priori das Daſein ihrer Gegenſtände; ſie entſpringen nicht aus der ſinnlichen Erfahrung und Wahrnehmung der begehrten Objekte, ſondern gehen ihnen voraus, vermiſſen ſie, ohne ſie weder ſchon beſeſſen, noch verloren zu haben. — So iſt das Sinnliche ſelbſt ein Werdendes und Flüſſiges, keineswegs die letzte Inſtanz, ein feſter Stillſtands-, Ausgangs- und Anhaltspunkt, ein unmittelbar Erſtes, ein zureichender Erklärungsgrund, wofür der Empiriker es hält — ein Dogma, das eben das Weſen des Empirismus konſtituirt. Er glaubt den Urſprung der Ideen erklärt zu haben, wenn er ſie aus den Sinnen ableitet; er bricht beim Sinnlichen ab, erkennt in ihm keine Noth, kein Bedürfniß einer Abhängigkeit und weitern Erklärung an; es iſt ihm etwas, was ſich unmittelbar von ſich ſelbſt verſteht, das durch ſich ſelbſt Klare, Gewiſſe und Reelle, und er macht ſo die Bedingung zur Urſache, das Materielle zum Formellen, das Leidende zum Thätigen, und das Thätige, die Seele, den Geiſt zum Leidenden. Das Sehen und Hören, die wichtigſten Funktionen der Sinnlichkeit in Beziehung auf die Erkenntniß ſind dem Empiriker eine abſolute Thatſache, d. h. eine ſolche, die er ſchlechtweg vorausſetzt, die er nicht mehr in der Art zum Gegenſtande ſeiner Unterſuchung macht, daß er ſich fragt: wie iſt das Sehen und Hören möglich? Würde er ſich dieſe Frage ſtellen, ſo würde er erkennen, daß die Möglichkeit namentlich des Sehens ſelbſt das Denken iſt. Die Wahrnehmung des Gegenſtandes außer mir als Objekt — ganz abgeſehen von den Vorſtellungen ſeiner Größe, Geſtalt, Lage, Entfernung, Vorſtellungen, die der Menſch, wie die Erfahrung lehrt, nur durch Vergleichung und Urtheil ſich erwirbt — iſt ſchon ein rein geiſtiger Akt, ſchon Bewußtſein, ſchon Denken, obwohl noch ein in die ſinnliche Anſchauung verborgenes, eingehülltes und gebundenes Denken, das erſt ſpäter, mit dem Heranreifen des Individuums zur Selbſt-

ſtändigkeit als Denken für ſich hervortritt. Der Simpel, ja ſelbſt der ungebildete Menſch ſieht und hört — eine triviale Wahrheit — mit denſelben, ja vielleicht phyſiſch noch beſſer ausgeſtatteten Augen und Ohren nicht das und ſoviel, als der gebildete Menſch ſieht und hört. Alles liegt in der Anſchauung; richtig; aber um es zu finden und zu ſehen, muß man denken. Augen und Ohren haben im Thiere, wie dies namentlich aus einigen merkwürdigen Phänomenen bei niedern Thierarten hervorgeht, ihre weſentliche Beſtimmung nur in Bezug auf ſeine Selbſterhaltung; ſie ſind ſeine Schutzwachen und die Lieferanten ſeiner Lebensbedürfniſſe. — Aber im Menſchen erhalten ſie eine höhere, von der bloßen Beziehung auf die Noth des Lebens unterſchiedene und unabhängige Bedeutung; ſie bekommen eine theoretiſche Bedeutung. Die Sinne ſind hier ſchon urſprünglich Emanationen des theoretiſchen Vermögens. Der Menſch iſt geboren zur Theorie. Die Sinne ſind die Mittel ſeiner Erkenntniß, aber die Mittel, die nur wirkſam, ja nur Mittel ſind unter Vorausſetzung von dem Daſein ihres innern Zweckes — des theoretiſch thätigen, des denkenden Vermögens. Die Sinne erleuchten uns die Welt, aber ihr Licht iſt nicht ihr eignes, ſondern kommt von der Centralſonne des Geiſtes. Bewunderung iſt der Anfang der Erkenntniß; aber die Bewunderung entſpringt nicht aus dem Sinne, ſondern aus dem Geiſte vermittelſt der Sinne.

Die große hiſtoriſche Bedeutung des Empirismus beſteht allerdings darin, daß er die Sinne, die Mittel der Erkenntniß in ihre Rechte eingeſetzt, überhaupt die Sphäre des Mittelbaren, des Empiriſchen zu einem unerläßlichen, weſentlichen Gegenſtand erhoben hat. Nur der empiriſchen Philoſophie haben wir zunächſt es zu verdanken, daß wir von den unzähligen und den furchtbarſten Uebeln, die ſonſt die Menſchheit marterten, von den Schreckniſſen der *δεισιδαιμονία*, des Aberglaubens frei, nicht mehr die Dupes und Sklaven dämoniſcher Willkührherrſchaften ſind; nur ihr verdanken wir es, daß uns nicht mehr, wie weiland,

ein kernloſer Komet oder gar ein unſchuldiger Schmetterling — der Todtenkopfvogel — wenn er uns zufliegt, mit Todesſchrecken erfüllt, daß wir nicht mehr die Adern und Flecken auf den Flügeln einer Heuſchrecke — des verheerenden Wanderers — als Buchſtaben leſen, die den *Zorn Gottes*, ira dei, bedeuten, daß uns nicht mehr arme Johanniswürmchen als feurige Kohlen, die einen verborgenen Schatz bezeichnen, in der Irre herumführen. Die Empirie hat die Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Gedankens vermittelt — vermittelt die Erlöſung aus den Banden des Autoritätsglaubens, indem ſie den Menſchen auf das heilige, unveräußerliche Naturrecht der Autopſie und Selbſtprüfung verwies. Daher das ſchöne Wort Locke's: Plus nous connoissons la verité et la raison *par nous-mêmes*, plus nos connoissances sont réelles et véritables. — Dans les sciences chacun ne possède qu'autant qu'il a des connoissances réelles, dont il comprend lui-même les fondemens. C'est-là son véritable trésor, le fond qui lui appartient en propre et dont il se peut dire le maître. *) Wehe dem Philoſophen, der nicht den Empirismus als ein Organ ſich angeeignet hat, der das Gebiet der mittelbaren Kräfte und Urſachen überſpringt, der *da*, wo allein ein rationeller Empirismus an ſeinem Platze iſt, — desipere in loco sapientia est — mit ſogenannten philoſophiſchen Deduktionen kommt, Etwas gleich als göttliche Nothwendigkeit, als Vernunftwahrheit uns vordemonſtriren will — Etwas, was vielleicht auf ganz partikulären, zeitlichen, endlichen Gründen beruht! Aber der Empirismus verkennt ſeine Grenze und Schranke, wenn er ſelbſtſtändig ſein und ſich als Philoſophie geltend machen will; er macht dann das Bedingniß zum Urſächlichen, das Mittelbare zum Erſten und Urſprünglichen; er hält ſich nur an das Erſcheinende, Individuelle; der Begriff der Einheit, Totalität, des Weſens, der Subſtanz verſchwindet ihm.

*) L. c. Liv. I. chap. III. § 23.

So macht der Empirismus die mittelbare Entſtehung von Begriffen zur urſprünglichen, Arten, wie beſondere Begriffe entſtehen, Arten, die lediglich willkührlich ſind, — die Betrachtung (les observations) die Reflexion, die Abſtraktion — zur generellen, allgemeinen und nothwendigen Weiſe. Aber Beobachtung, Abſtraktion, Reflexion ſetzen als ihr Princip ſchon das Denken voraus, und Denken iſt nicht möglich ohne immanente Beſtimmungen, wenn gleich dieſe anfänglich noch nicht als bewußte, förmliche, ausdrückliche Begriffe gegenwärtig und wirkſam ſind, wenn gleich das Denken überhaupt im Anfange nicht als Denken, ſondern als Anſchauung ſich bethätigt. Aus einer ſinnlichen Anſchauung, die nicht ſchon urſprünglich zugleich eine geiſtige, denkende Anſchauung iſt, werden nun und nimmermehr Begriffe entſtehen, man müßte denn ihren Urſprung ex nihilo ableiten. Der Menſch beginnt in der Einheit des Schauens und Denkens; ſein Gegenſtand ſind keineswegs die einzelnen, beſondern ſinnlichen Objekte als einzelne, beſondere; der Unterſchied von Einzelheit, Beſonderheit, Allgemeinheit iſt ein ſpäterer. Der Menſch beginnt mit der unterſchiedsloſen Totalität — das Einzelne iſt ihm ſelbſt das Allgemeine —; er beginnt, wie ſchon Campanella in ſeiner Weiſe behauptete *) und Leſſing auch andeutete **), mit der unbeſtimmten Allgemeinheit. Die Frage von angebornen oder nicht angebornen Ideen iſt übrigens nichts weniger als eine anthropologiſche, in welchem Sinne ſie allein der Empirismus erfaßt. Locke kommt zwar auch auf den Unterſchied zwiſchen Seele und Menſch oder Individuum zu ſprechen, aber er faßt dieſen Unterſchied ganz empiriſch, indem er ihn als eine förmliche, ſinnliche Separation denkt. Dieſe Frage muß in einem höheren, einem philoſophiſchen, metaphyſiſchen Sinne gefaßt werden. Es handelt ſich hier von dem Weſen des Geiſtes, nicht von einem Beſitzthum, das der Menſch von Geburt

*) De sensu rerum et Magia. Francof. MDCXX. Lib. II. c. 22.

**) Sämmtliche Schriften. Berlin 1792. 7. Bd. p. 217.

oder durch Erwerb hat. Der Unterſchied von An- oder Nicht-angeboren muß von vorn herein auf den Unterſchied von Weſentlich oder Unweſentlich, Innerlich oder Aeußerlich, Immanent oder Accidentell reducirt werden. Und in dieſem Sinne erfaßte Leibnitz die Frage. Iſt es dem Geiſte weſentlich, Geiſt zu ſein, ſo iſt es ihm weſentlich, zu denken; iſt es ihm aber weſentlich zu denken, ſo gibt es auch weſentliche Ideen, ſo ſind dieſe weſentlichen, mit dem Sein des Geiſtes identiſchen Begriffe oder Ideen eben ſo wenig aus den Sinnen entſprungen oder von den ſinnlichen Objekten abgezogen, als ſein Weſen daraus entſprungen, oder er ſein Weſen, d. h. ſich ſelbſt von den ſinnlichen Objekten abgezogen hat. Der große Gedanke Leibnitzens iſt: der Geiſt iſt ſich ſelbſt eingeboren, d. h. ſich ſelbſt weſentlich und immanent, und dieſe Immanenz iſt die Quelle ſeiner weſenhaften, geiſtigen Ideen. Es iſt das hohe Princip der Selbſtbeſchauung des Geiſtes, ſeiner Vertiefung in ſich ſelbſt, ſeiner Selbſtſtändigkeit und Autarkie, das Princip des Kantiſchen und Fichtiſchen Idealismus, das in Leibnitz ſchon zum Ausbruch kam. Der Geiſt iſt nach ihm das Princip der Ichheit; er iſt ſich ſelbſt Gegenſtand; er iſt die Idee, das Bewußtſein ſeiner ſelbſt; dieſe Idee iſt eins mit ihm; er iſt Er ſelbſt, Geiſt nur durch ſie; und in dieſem Selbſtbewußtſein liegt das Princip ſeiner Selbſtthätigkeit und Selbſtſtändigkeit, ſeiner Immanenz, ſeiner Ideen. Oder hat er etwa die Idee ſeiner ſelbſt durch Beobachtung und Abſtraktion von den Sinnen abgezogen oder durch die Reflexion auf ſeine Thätigkeiten gewonnen? Mit Nichten; die Reflexion iſt eine Folge von dem innern Selbſtbewußtſein des Geiſtes, keineswegs aber ſein Grund.

§ 19.

Darſtellung der Leibnitziſchen Pneumatologie.

„Die Seele iſt, wie das göttliche Weſen, ein dreifacher Unterſchied in ſich in der Einheit mit ſich. Denn als ſich ſelbſt denkend oder ſich in ſich reflektirend iſt ſie das, was denkt, das, was gedacht wird und beides zuſammen." „Der Seele aber iſt es eben ſo weſentlich, reflexive Handlungen auszuüben, oder ſich ſelbſt zu betrachten, als die äußern Dinge vorzuſtellen, ja ſie erkennt ſogar die äußern Dinge nur durch die Erkenntniß ihrer ſelbſt und ihres eigenen immanenten Inhalts." Wo die Seele ſich zum Bewußtſein ihrer ſelbſt erhebt, erhebt ſie ſich zur Vernunft und umgekehrt; auf dieſer Stufe iſt und heißt ſie nicht mehr Seele, ſondern Geiſt. Der Menſch ſteht auf dieſer Stufe. Die Vernunft unterſcheidet ihn von der thieriſchen Monade.

„Die Vorſtellungen der Thiere ſtehen zwar auch in einer Verbindung untereinander, welche eine Aehnlichkeit mit der Vernunft hat, aber ſie beſteht nur in der Erinnerung der Thatſachen, keineswegs in der Erkenntniß der Urſachen. So ſcheut ein Hund den Stock, mit dem er geprügelt worden iſt, weil das Gedächtniß den Schmerz ihm vorſtellt, welchen der Stock ihm verurſacht hat. In ihren empiriſchen Handlungen, die dreiviertel ihrer Handlungen ausmachen, verfahren die Menſchen nicht anders als die Thiere. So erwarten wir z. B., daß es morgen wieder Tag werden wird, weil wir bisher es immer ſo erfahren haben. Nur das Urtheil des Aſtronomen ſtützt ſich auf Gründe, und darum auf Vernunft." „Die Erkenntniß der ewigen und nothwendigen Wahrheiten nur unterſcheidet uns von den einfachen und thieriſchen Monaden und macht uns der Vernunft und Wiſſenſchaft theilhaftig, indem ſie uns zur Erkenntniß unſerer ſelbſt und Gottes erhebt." „Die Vernunft ſelbſt iſt nichts anderes als die Kette oder der Zuſammenhang der nothwendigen und allgemeinen (geometriſchen, me-

taphyſiſchen und logiſchen) Wahrheiten." „Nur der Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten haben wir es zu verdanken, daß wir zu in ſich zurückkehrenden Handlungen erhoben ſind, kraft welcher wir das denken, was Ich heißt, und unſerer ſelbſt uns bewußt ſind. Daher kommt es, daß wir mit dem Gedanken unſerer ſelbſt auch den Gedanken des Weſens, der Subſtanz, der Immaterialität und ſelbſt Gottes faſſen, indem wir nämlich unſere beſchränkten Handlungen in ihm uns ohne Schranken denken. Die reflexiven Handlungen liefern uns darum den vorzüglichſten Stoff zu unſern Vernunftſchlüſſen, die ſich auf zwei Grundſätze ſtützen, nämlich auf den des Widerſpruchs, dem zufolge wir das, was ſich widerſpricht, für falſch halten, und auf den des zureichenden Grundes, welchem zufolge niemals etwas ohne eine Urſache oder einen beſtimmten Grund geſchieht oder behauptet werden kann, d. h. ohne etwas, wodurch wir a priori einen Grund angeben können, warum dieſe Sache vielmehr iſt, als nicht iſt, warum ſie ſo und nicht vielmehr ganz anders iſt, ob uns gleich dieſe Gründe nicht immer bekannt ſind." [64]

„Die nothwendigen Wahrheiten hängen nicht von den Sinnen ab und entſpringen nicht von ihnen, obgleich die Sinne uns die Gelegenheit geben, ihrer bewußt zu werden;" „denn wir würden nicht einmal an das Denken denken, wenn wir nicht an etwas Anderes dächten, d. h. an die beſondern Dinge, welche die Sinne liefern." „Locke hat den Fehler begangen, daß er den Urſprung der nothwendigen und hiſtoriſchen Wahrheiten nicht genug unterſchieden hat. Jene entſpringen aus der Vernunft — dieſe aus den Erfahrungen der Sinne, ſelbſt aus manchen in uns liegenden verworrenen Vorſtellungen." „Der Geiſt nämlich iſt nicht nur fähig, die nothwendigen Wahrheiten zu erkennen, ſondern auch in ſich ſelbſt zu finden; denn wenn er die bloße Fähigkeit hätte, die Erkenntniſſe aufzunehmen oder ein bloß leidendes, ein eben ſo unbeſtimmtes Vermögen, wie das Vermögen des Wachſes oder der leeren Tafel iſt, Figuren oder Buchſtaben anzu-

nehmen; ſo wäre er nicht die Quelle der nothwendigen Wahrheiten, was er doch wirklich iſt. Denn iſt es nicht unleugbar, daß die Sinne nicht hinreichen, um etwas als nothwendig zu erkennen, und daß folglich der Geiſt eine eben ſo aktive als paſſive Anlage in ſich hat, ſie aus ſeinem eigenen Vermögen hervorzuziehen, obgleich die Sinne nothwendig ſind, um ihm die Anregung und Aufmerkſamkeit darauf zu geben? So viele Erfahrungen und Beobachtungen man auch über eine allgemeine Wahrheit angeſtellt haben mag, ſo kann man doch nie durch Induktion, ohne durch die Vernunft ihre Nothwendigkeit zu erkennen, ihrer Allgemeinheit verſichert ſein." Durch Induktion werden nie wahrhaft allgemeine Sätze gegeben, indem immer die Gewißheit fehlt, daß man alle Individuen geprüft hat." „Der urſprüngliche Beweis von den nothwendigen Wahrheiten kommt allein aus der Vernunft." „Das Princip von ihrer Gewißheit liegt in uns ſelbſt." „Die Sinne können dieſe Wahrheiten wohl uns zugänglicher machen und bekräftigen, aber ſie können uns nun und nimmermehr ihre unfehlbare und beſtändige, ausnahmsloſe Gewißheit beweiſen." „Man kann daher ſagen, daß die ganze Arithmetik und Geometrie in uns der Kraft nach liegt, ſo daß wir, um ihre Sätze zu entdecken, nur das, was ſchon in uns iſt, aufmerkſam betrachten und ordnen dürfen, ohne irgend eine durch die Erfahrung oder die Tradition erworbene Erkenntniß dazu nöthig zu haben. Dieſe Wiſſenſchaften kann man ſich auf ſeinem Zimmer mit verſchloſſenen Augen verſchaffen, ohne vorher durchs Geſicht oder Gefühl die hierzu nöthigen Wahrheiten erlernt zu haben; ob es gleich wahr iſt, daß uns dieſe Ideen nie Gegenſtand würden, wenn man nichts beſehen, noch befühlt hätte; denn das iſt eine wunderbare Einrichtung unſerer Natur, daß wir ſelbſt zu unſeren abſtrakten Gedanken immer noch etwas Sinnliches nöthig haben, und ſollte dieſes weiter auch nichts ſein, als ſolche Zeichen, wie die Figuren der Buchſtaben und die Töne ſind, obgleich zwiſchen ſolchen willkührlichen Zeichen und dem Gedanken kein nothwendiger Zuſammenhang ſtattfindet. Aber das

iſt kein Grund, daß der Geiſt nicht die nothwendigen Wahrheiten aus ſich ſchöpfen ſollte. Die Erfahrung liefert ja ſelbſt Beiſpiele, wie weit man ohne alle Hülfe bloß vermittelſt einer natürlichen Logik und Arithmetik kommen kann, gleichwie jener ſchwediſche Knabe die größten Rechnungen auf der Stelle aus dem Kopfe machen konnte, ohne die gewöhnliche Rechenmanier, ja ohne leſen und ſchreiben zu können." „Locke macht gegen die eingeborenen Wahrheiten oder Grundſätze, worunter z. B. der gehört, daß es unmöglich iſt, daß Etwas zugleich iſt und nicht iſt, den Einwurf, daß, wenn es dergleichen eingeborne Grundſätze gäbe, ſie allen Menſchen bekannt ſein müßten, was aber nicht der Fall ſei." „Allein wenn ſie ihnen auch nicht bekannt wären, ſo hörten ſie doch deßwegen nicht auf, eingeboren zu ſein, weil man ſie anerkennt, ſobald man ſie verſteht. Aber im Grunde kennen ſie auch alle Menſchen und bedienen ſich bei jeder Gelegenheit z. B. des Satzes des Widerſpruchs, obgleich ſie ihn für ſich ſelbſt und ausdrücklich nicht zum Gegenſtand machen. Es gibt keinen Menſchen, der ſo roh wäre, daß er nicht bei einer ernſthaften Gelegenheit ſich über das Betragen eines Lügners, der ſich widerſpricht, ärgerte." „Auch der Einwurf Locke's, daß es ein Widerſpruch ſei, daß der Seele Wahrheiten eingedrückt wären, ohne derſelben ſich bewußt zu ſein, hat nichts auf ſich." „Denn wie unendlich viele Erkenntniſſe haben wir, deren wir uns nicht erinnern und bewußt werden, ſelbſt dann, wann wir ſie nöthig haben? Da ſich nun aber eine erworbene Erkenntniß in unſerm Gedächtniß verbergen kann, warum ſollte nicht die Natur auch eine urſprüngliche Erkenntniß in die Seele verborgen haben? Muß denn Alles, was einer ſich erkennenden Subſtanz natürlich iſt, ſogleich wirklich erkannt ſein? Kann und muß nicht ſelbſt eine ſolche Subſtanz, wie die Seele iſt, mehrere Eigenſchaften und Beſtimmungen haben, die nicht alle ſogleich und auf einmal erkannt werden können?" Eben ſo ungegründet iſt der Satz Locke's: „Alles, was man erlernt, iſt nicht eingeboren." „Die Wahrheiten der Zahlen ſind in uns, und dennoch

erlernen wir ſie, ſei es, daß wir ſie aus ihrer Quelle ableiten, indem wir ſie a priori durch Beweisgründe kennen lernen — ein Zeichen, daß ſie uns eingeboren ſind —, oder ſie an Exempeln erproben, wie es die gemeinen Arithmetiker machen, welche aus Mangel der Erkenntniß der Gründe ihre Regeln nur durch Tradition oder mechaniſch erlernen." „Aber iſt es nicht unvernüftig und ſeltſam, daß die ſchwierigſten und tiefſten Wiſſenſchaften uns eingeboren ſein ſollen? Die Erkenntniß der Kraft nach iſt uns eingeboren; aber ihre wirkliche Erkenntniß iſt uns ſo wenig eingeboren, als es eingeborne Gedanken gibt; denn die Gedanken ſind Handlungen, die Erkenntniſſe aber und Wahrheiten, inſofern ſie in uns ſind, ſelbſt wenn wir nicht an ſie denken, ſind nur in uns wie Fertigkeiten oder Anlagen oder natürliche Kräfte." „Die Erkenntniß liegt in uns, wie die in den Adern des Marmors vorgezeichnete Figur ſchon im Marmor iſt, auch ehe man ſie bei der Arbeit darin entdeckt. Wenn aber die Seele einer tabula rasa gliche, ſo wären die Wahrheiten in ihr, wie die Herkules-Figur in dem Marmor iſt, wenn er ganz und gar dagegen gleichgültig iſt, ob er dieſe oder irgend eine andere Figur bekommt. Aber wenn der Stein Adern hätte, welche vorzugsweiſe vor andern Figuren die Figur des Herkules andeuteten, ſo wäre er dazu wie beſtimmt, und Herkules wäre gewiſſermaßen dem Marmor eingeboren, ob es gleich Mühe koſtete, die Adern zu entdecken und durch die Politur zu reinigen. Gerade ſo iſt es nun mit den eingebornen Wahrheiten und Ideen."

Allerdings gehen, wie Locke behauptet, die Ideen oder Begriffe den Wahrheiten voran. „Die Natur der Wahrheiten hängt von der Natur der Ideen ab. Aber die Quellen der nothwendigen Wahrheiten ſind die intellektuellen oder Vernunftideen, die nicht von den Sinnen herkommen; obwohl im Grunde alle Handlungen der Seele aus ihrer eigenen Tiefe entſprigen, durch die Sinne nur erregt, aber nicht gegeben werden." „Selbſt Locke gibt zu, daß nicht alle Ideen aus den Sinnen entſpringen, ſondern welche aus der Reflexion kommen. Aber die

Reflexion iſt nichts anderes als die Aufmerkſamkeit auf das, was in uns iſt. Wenn dies aber ſo iſt, kann man leugnen, daß Vieles unſerm Geiſte eingeboren iſt, da wir uns ſelbſt, ſo zu ſagen, eingeboren ſind? Kann man leugnen, daß in uns liegen: Sein, Einheit, Subſtanz, Dauer, Veränderung, Thätigkeit, Vorſtellung, Vergnügen und tauſend andere Objekte unſerer intellektuellen Ideen? Da eben dieſe Objekte unmittelbare und immer gegenwärtige Objekte unſerer Vernunft ſind, ob wir ſie gleich aus Zerſtreuung nicht immer gewahren, warum ſollte die Behauptung befremden, daß dieſe Ideen mit allen ihren abgeleiteten Ideen uns eingeboren ſind?" „Wenn die intellektuellen Ideen von außen kämen, ſo müßten wir uns außer uns befinden; denn die Ideen der Vernunft oder Reflexion beziehen wir von unſerm Geiſte ſelbſt. Und ich möchte wohl wiſſen, wie wir z. B. die Idee des Weſens haben könnten, wenn wir nicht ſelbſt Weſen wären, und folglich das Weſen in uns fänden?" „Die Erkenntniß des Weſens iſt vielmehr eingewickelt oder eingehüllt in die Erkenntniß unſerer ſelbſt." „Sehr oft iſt darum die Erkenntniß der Natur der Sachen nichts anderes, als die Erkenntniß der Natur unſeres Geiſtes und unſerer eingeborenen Ideen, die ſo wenig einen äußerlichen Urſprung haben, daß ſie vielmehr unſerer Seele etwas Weſentliches ſind; denn dieſe Ideen, wie z. B. des Weſens, der Möglichkeit, der Identität liegen allen unſern Gedanken und Räſonnements zu Grunde." „Selbſt aber auch von den ſinnlichen Ideen ſind die Körper nicht die weſentlichen Urſachen; denn die äußerlichen ſinnlichen Dinge können nicht unmittelbar auf die Seele einwirken; ſie ſind ihr nur mittelbar Gegenſtand; Gott allein iſt das unmittelbare äußere Objekt. Die Idee aber iſt das unmittelbare innerliche Objekt der Seele und des Gedankens." „Wir ſehen die Dinge in uns."

Alſo — um noch einmal Alles zuſammenzufaſſen —: „die Vorſtellung, daß die Seele eine tabula rasa ſei, iſt eine pure Fiktion, die in der Wirklichkeit keinen Grund hat. Was ſoll denn der Seele noch

übrig bleiben, wenn man ihr die Ideen nimmt? Sagt man, daß der Sinn der tabula rasa der iſt, daß die Seele urſprünglich nur bloße Vermögen hat, ſo iſt zu erwidern, daß die *Fähigkeiten ohne Handlung*, kurz die bloßen leeren Vermögen der Scholaſtiker eben auch nichts weiter ſind als Fiktionen, von denen die Natur nichts weiß. Wo wäre denn in der Welt eine Fähigkeit zu finden, die auf das bloße Vermögen eingeſchränkt wäre, ohne eine Handlung auszuüben? Immer iſt vorhanden eine beſondere Anlage und Neigung zur Handlung und zwar zur einen mehr als zur andern; immer geſellen ſich dazu noch *Triebe* zum Handeln, die ſelbſt in unendlicher Menge zugleich in jedem Subjekte liegen, und dieſe Triebe ſind nie ohne allen Erfolg. Die Erfahrung iſt nöthig, damit die Seele zu dieſen oder jenen Gedanken beſtimmt werde und die Aufmerkſamkeit auf die in ihr liegenden Ideen richte; aber wie wäre es möglich, daß die Erfahrung und die Sinne der Seele *Ideen geben* könnten? Hat die Seele etwa Fenſter? oder gleicht ſie den Schreibtafeln? oder iſt ſie wie Wachs? Wahrlich, die ſolches von der Seele denken, machen im Grunde aus der Seele etwas Körperliches. Man wird mir den von der Schulphiloſophie angenommenen Grundſatz, daß nichts in der Seele iſt, was nicht vorher in den Sinnen war, entgegenhalten. Aber man muß hiervon die Seele ſelbſt und ihre Beſtimmungen ausnehmen. *Nichts iſt in der Vernunft, was nicht vorher in den Sinnen war, ausgenommen die Vernunft ſelbſt.*“

Wie die Apperception, das Bewußtſein die einfache, allen Monaden gemeinſame Perceptio oder Vorſtellung zur Erkenntniß, zum Begriffe und dadurch die Seele zum Geiſte erhebt: ſo erhebt das Bewußtſein den allen Monaden gemeinſamen Trieb zum *Willensakt* und damit zur *Freiheit*. Das Weſen der Freiheit beruht daher auf *Erkenntniß*, die Vernunft iſt ihr Princip. „Der Wille (oder das wirkliche Wollen, der Akt des Willens) iſt ein Trieb oder eine Tendenz, die auf das geht, was als *gut* befunden wird, und von dem ſich wegwen-

det, was als nicht gut erkannt wird, dergeſtalt daß unſer Trieb unmittelbar aus dem Bewußtſein des Guten und Nichtguten entſpringt. Freiwillige oder Willenshandlungen kann man daher nur die Handlungen nennen, mit denen Bewußtſein und Reflexion verbunden iſt, indem ſie von der Erkenntniß des Guten und Böſen abhängen." „Schon Ariſtoteles fordert von einer Handlung, die frei ſein ſoll, daß ſie nicht nur freiwillig, ſelbſtthätig, ſondern auch überlegt ſei." „Die freie Subſtanz beſtimmt ſich daher durch ſich ſelbſt, aber Beweggrund iſt die Vorſtellung des Guten durch die Vernunft, die freilich bei den Menſchen gewöhnlich eine ſehr ſchwache und gleichſam taube Vorſtellung iſt, weßwegen ſie oft das Schlechte dem Guten vorziehen." „Die Vernunft nöthigt jedoch nicht den Willen, ſie macht ihn nur geneigt." „Eine deutliche und klare Vorſtellung von einer Wahrheit enthält wohl unmittelbar in ſich die Affirmation (die Bejahung und Annahme) dieſer Wahrheit; ſie nöthigt die Vernunſt, oder iſt für ſie eine Nothwendigkeit. Aber welche Vorſtellung man auch vom Guten haben mag, der Trieb, der Erkenntniß gemäß zu handeln, welcher das Weſen des Willens ausmacht, iſt doch von ihr unterſchieden. Wie daher Zeit erfordert wird, dieſen Trieb zu vollbringen, ſo kann er ſelbſt auch aufgehoben und durch eine neue dazwiſchen kommende Vorſtellung unterbrochen werden; deßwegen hat unſere Seele ſo viele Mittel, der erkannten Wahrheit zu widerſtehen, iſt ein ſo weiter Weg vom Geiſt bis zum Herzen." „Zur Freiheit gehört daher Erkenntniß oder die Intelligenz, welche eine deutliche Erkenntniß von dem Gegenſtande der Ueberlegung enthält, Spontaneität oder Selbſtthätigkeit, mit welcher wir uns ſelbſt beſtimmen, und Zufälligkeit, d. h. die Ausſchließung der logiſchen oder metaphyſiſchen Nothwendigkeit, die darin beſteht, daß das Gegentheil von Etwas unmöglich iſt. Aber die Intelligenz iſt gleichſam die Seele der Freiheit, das Uebrige iſt nur wie der Körper oder das Subſtrat." Denn die Spontaneität kommt ja auch den Monaden zu, die wir nicht mehr frei nennen, und „Zufälligkeit iſt in tauſend Hand-

lungen der Natur; aber wo in dem handelnden Weſen kein Urtheil iſt, da iſt keine Freiheit, wiewohl andererſeits unſere Seele ein Verſtand ohne Wille wäre, wenn wir ein Urtheil oder eine Erkenntniß hätten, mit der keine Neigung zum Handeln verbunden wäre." „Unſere Freiheit beſteht daher in nichts weniger, als in einer Unbeſtimmtheit oder in der Indifferenz eines Gleichgewichts, wie wenn man auf gleiche Weiſe zu dieſer und der entgegengeſetzten Seite hingeneigt ſein könnte. Ein ſolches Gleichgewicht, wie die Scholaſtiker es ſich eingebildet haben, iſt rein unmöglich. Denn wenn wir auf gleiche Weiſe zu A, B und C uns hingezogen fühlten, ſo könnten wir nicht eine gleiche Neigung zu A und ſein Gegentheil, Nicht-A, haben." „Nur die Vorſtellung des Guten, welche die entgegengeſetzte Vorſtellung überwiegt, treibt ſtets den Willen zur Handlung an." „Behaupten, daß eine Beſtimmung aus einer abſolut unbeſtimmten Gleichgültigkeit entſpringt, heißt behaupten, daß ſie aus Nichts entſpringt."

„Durch die Vernunft zum Beſten beſtimmt werden, iſt der höchſte Grad der Freiheit. Würde wohl Jemand deßwegen ſchwachſinnig ſein wollen, weil ein Schwachſinniger weniger durch weiſe Gründe beſtimmt wird, als ein Mann von Verſtand? Wenn die Freiheit darin beſteht, das Joch der Vernunft abzuſchütteln, ſo ſind die Narren und Wahnſinnigen die freieſten Weſen; aber ich glaube auch nicht, daß Jemand, etwa den ausgenommen, der ſelbſt ein Narr bereits iſt, aus Liebe zu einer ſolchen Freiheit Narr ſein wollte. Heut zu Tage gibt es freilich Leute, die es für geiſtreich halten, gegen die Vernunft zu deklamiren, und ſie als eine läſtige Pedantin zu behandeln. Allein gegen die Vernunft ſchreien, heißt gegen die Wahrheit ſchreien, denn die Vernunft iſt ein Zuſammenhang von Wahrheiten." Das Weſen der Freiheit hat daher nur in dem unendlichen Weſen, in Gott ſeine volle Exiſtenz. „Nur Gott iſt vollkommen frei." Denn in ihm iſt keine Trennung zwiſchen Vernunft und Wille. „Der Wille Gottes befolgt immer das Urtheil der Vernunft." „Thöricht iſt es

zu glauben, daß Gott dann einem Fatum unterworfen wäre, wenn ſein Wille von ſeiner Vernunft abhängig iſt. Denn dieſes vermeintliche Fatum, das ſelbſt die Gottheit verbindet und beſtimmt, iſt nichts anderes, als die eigene Natur Gottes, als ſeine eigene Vernunft, die ſeiner Weisheit und Güte die Regeln gibt, iſt eine glückliche Nothwendigkeit, ohne die er weder weiſe, noch gut wäre." Aber „was uns endliche Geiſter betrifft, ſo vermiſchen ſich mit dem Urtheil der Erkenntniß verworrene Vorſtellungen der Sinne, welche Leidenſchaften und ſelbſt unmerkliche Neigungen, deren wir uns nicht immer bewußt ſind, erzeugen." „Die Seele iſt frei in den freiwilligen Handlungen, wo ſie deutliche Vorſtellungen hat und Vernunft bethätigt; aber die konfuſen Vorſtellungen, die ſich nach den Körpern richten, entſpringen aus vorhergegangenen konfuſen Vorſtellungen, ohne daß die Seele ſie nothwendig will und vorherſieht." „Alles hängt wohl von unſerer Seele ab, aber nicht Alles von unſerm Willen." „Es gibt ſelbſtthätige Handlungen, die ohne Wahl geſchehen und folglich nicht freiwillige oder Willenshandlungen ſind." „Wir folgen nicht immer dem letzten Urtheil der praktiſchen Vernunft, indem wir uns zum Wollen beſtimmen; aber wir befolgen immer im Wollen das Reſultat aller der Neigungen, die ebenſowohl von Seite der Vernunftgründe, als der Leidenſchaften herkommen, was oft ohne ein ausdrückliches Urtheil der Vernunft geſchieht." Alles iſt gewiß und vorausbeſtimmt im Menſchen, wie ſonſt überall, und die menſchliche Seele iſt gleichſam ein geiſtiges Automat, obgleich die zufälligen Handlungen im Allgemeinen und die freien Handlungen insbeſondere deßwegen nicht mit einer abſoluten Nothwendigkeit nothwendig ſind." Darum iſt „ein lebhaftes innerliches Gefühl, wie Carteſius will, keineswegs zum Beweiſe der Unabhängigkeit unſerer freien Handlungen hinreichend. Ja wir können eigentlich unſere Unabhängigkeit gar nicht fühlen, und wir ſind uns nicht immer der oft unmerklichen Urſachen bewußt, wovon unſer Entſchluß abhängt." Das iſt gerade ſo, als wenn die Magnetnadel ein Vergnügen daran fände

ſich nach Norden zu richten; denn ſie würde glauben, unabhängig von irgend einer Urſache ſich dahin zu richten, weil ſie ſich nicht der unmerkbaren Bewegungen der magnetiſchen Materie bewußt wäre." „Selbſt wenn wir den Fuß aus unſerer Kammer ſetzen, beſtimmen uns noch unbekannte Gründe, warum wir den rechten Fuß vielmehr, als den linken voranſetzen." Dieſe unmerklichen, unbewußten Gründe und Urſachen, die uns beſtimmen und auf unſern Willen einfließen, ſind aber nichts weiter, als die konfuſen, unmerklichen, unendlich kleinen Vorſtellungen.

„Dieſe unmerklichen oder unfühlbaren Vorſtellungen haben daher in der Pneumatik eben ſo viel Bedeutung und Nutzen, als die kleinen Körperchen in der Phyſik; unvernünftig iſt es, ſie unter dem Vorwande, daß ſie nicht in die Sinne fallen, zu verwerfen. Das Geſetz der Kontinuität bringt es mit ſich, daß es in der Natur nie einen Uebergang unmittelbar vom Großen zum Kleinen und umgekehrt gibt, ſondern Alles grade- und theilweiſe geſchieht, daß nie unmittelbar aus Ruhe eine Bewegung entſpringt, und Bewegung nur durch eine kleinere Bewegung in Ruhe übergeht, gleichwie man nie eine Linie von einiger Länge durchlaufen kann, ohne vorher eine kleinere Linie vollendet zu haben. Die bemerkbaren Vorſtellungen entſpringen daher auch nur ſtufenweiſe aus Vorſtellungen, die zu klein ſind, um bemerkt werden zu können. Wer anders hiervon denkt, kennt wenig die unermeßliche Feinheit, Kleinheit und Spitzfindigkeit der Natur, die überall und immer wirklich Unendliches in ſich enthält." „Es gibt übrigens Beweiſe genug, daß in jedem Augenblicke, aber ohne Bewußtſein und Reflexion, eine unendliche Menge von Vorſtellungen, d. h. von Veränderungen in der Seele liegt, die wir aber deßwegen nicht bemerken, weil dieſe Eindrücke entweder zu klein oder zu zahlreich oder zu einförmig ſind, ſo daß ſie einzeln für ſich nicht unterſchieden werden können, aber doch mit anderen verbunden ihre Wirkung nicht verfehlen, und in dieſer Verbindung wenigſtens auf eine verworrene Weiſe empfunden werden können. So verurſacht die Gewohnheit, daß wir auf die Bewegung einer Mühle

oder eines Waſſerfalls nicht mehr achten, wenn wir eine Zeitlang in der Nähe gewohnt haben, nicht als ob jetzt dieſe Bewegung unſere Organe nicht mehr afficirte, und in der Seele keine ihr entſprechende Veränderung mehr vorginge, ſondern die Eindrücke in der Seele und in dem Leibe haben nur den Reiz der Neuheit verloren, und ſind daher nicht mehr ſtark genug, um unſere Aufmerkſamkeit und unſer Gedächtniß zu feſſeln, die ſich auf intereſſantere Objekte hinrichten." „Wir ſchlafen ferner nie ſo feſt, daß wir nicht einige, wenn auch noch ſo ſchwache und verworrene Empfindung haben. Das größte Geſchrei von der Welt wäre nicht im Stande uns aufzuwecken, wenn wir nicht von ſeinem Anfange, der klein iſt, einige Vorſtellung hätten, gleichwie wir auch mit der größten Kraft von der Welt nicht einen Strick zerreißen könnten, wenn wir ihn nicht vorher mit geringer Kraft geſpannt und ausgedehnt hätten, obgleich die dadurch bewirkte kleine Ausdehnung nicht bemerkbar iſt."

„Dieſe kleinen Vorſtellungen ſind daher von einer bei weitem größeren Wirkſamkeit, als wir denken. Sie ſind es, die das: Ich weiß nicht was bewirken, d. h. den Geſchmack und die Bilder der ſinnlichen Qualitäten, die klar in der Verbindung, aber verworren den einzelnen Theilen nach ſind; ſie enthalten die Eindrücke, die die uns umgebenden Körper auf uns machen und das Unendliche in ſich bergen; ſie verbinden jedes Individuum mit dem ganzen Univerſum, die Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart; ſie bilden, als die unmerkbaren Beſtandtheile unſerer großen ſinnlichen Vorſtellungen, den weſentlichen innern Zuſammenhang zwiſchen den Vorſtellungen der ſinnlichen Qualitäten und den ihnen entſprechenden Bewegungen in den Körpern."

„Dieſe kleinen Vorſtellungen ſind es auch, welche die Urſtoffe gleichſam und erſten Elemente unſerer Schmerzen und Vergnügungen ausmachen, welche die kleinen Reize und Triebfedern und Stacheln bilden, aus denen unſere heftigen, fühlbaren Begierden entſpringen, und

jene Unruhe begründen, die uns nie in unſerm Leben verläßt und ſich vom Schmerze nur wie das Kleine vom Großen unterſcheidet. So entſteht aus dem bloßen Verlangen nach Speiſen die ſchmerzliche Empfindung des Hungers, wenn die Reize des Magens und die Vorſtellungen davon in der Seele, die zuerſt zu klein und ſchwach waren, um gefühlt werden zu können, deutlich und groß werden. Und es iſt eine weiſe Einrichtung der Natur, daß wir oft in der Unwiſſenheit und in verworrenen Vorſtellungen uns befinden; denn durch zu deutliche Vorſtellungen würden wir von einer Menge Gegenſtände beläſtigt, die uns zuwider ſind und die doch die Natur zur Erreichung ihrer Zwecke nicht gerathen konnte. Wie viele Inſekten verſchlingen wir nicht, ohne uns deſſen bewußt zu ſein, wie viele Menſchen werden durch ihren zu ſtarken Geruch beläſtigt, und wie viel Ekelhaftes würden wir ſehen, wenn unſer Auge ſchärfer wäre? Durch dieſen Kunſtgriff gab uns die Natur auch die geheimen Stacheln des Verlangens, als Anfangsgründe oder Elemente des Schmerzes oder, ſo zu ſagen, halbe Schmerzen oder (mißbräuchlich geredet, denn „mit dem Schmerze iſt die Apperception verbunden,") kleine, unmerkbare Schmerzen, damit wir die Vortheile des Uebels genöſſen, ohne die Nachtheile deſſelben zu empfinden; denn wenn dieſe Vorſtellungen zu deulich wären, ſo würde man in der Erwartung eines Gutes immer elend daran ſein, anſtatt daß jetzt der fortwährende Sieg über dieſe kleinen Schmerzen, die wir fühlen, indem wir unſerm Verlangen nachgeben und einiger Maßen dieſen Kitzel oder Appetit befriedigen, uns eine Menge halber Vergnügen gewährt, aus deren Fortſetzung und Zuſammenhäufung ein vollſtändiges und wahrhaftes Vergnügen entſteht, gleichwie durch die Fortſetzung des Stoßes ein fallender ſchwerer Körper neue Schnelligkeit erhält." „Dieſe kleinen unwahrnehmbaren Reizungen, die uns immer im Athem erhalten, ſind nun aber nichts weiter als verworrene Beſtimmungen, bei denen wir oft ſelbſt nicht wiſſen, was uns denn eigentlich fehlt, während wir in den deutlichen Beſtimmungen, in Neigungen und Leidenſchaften

wenigſtens das wiſſen, was uns fehlt." „Selbſt in der Freude iſt Unruhe, denn ſie macht den Menſchen aufgeweckt, thätig, voller Hoffnung, um noch immer weiter fortzugehen." „Ja die Unruhe iſt ſelbſt weſentlich zur Glückſeligkeit der Geſchöpfe, denn dieſe beſteht nicht in einem vollkommenen Beſitze, der ſie nur fühllos und ſtumpf machen würde, ſondern in einem fortwährenden und ununterbrochenen Fortſchritt zu immer größeren Gütern, ein Fortſchritt, welcher nicht ohne ein Verlangen oder eine beſtändige Unruhe denkbar iſt." „Selbſt unſer Körper fühlt ſich nie ſo recht behaglich. Die kleinen unmerkbaren Vorſtellungen und Impulſe ſind daher nichts als Beſtrebungen, wodurch ſich unſere Natur von kleinen Hemmungen frei machen will. Und eben hierin beſteht eigentlich dieſe Unruhe, die wir fühlen, ohne ſie zu kennen, die uns eben ſowohl in Leidenſchaften, als in den ſcheinbar ruhigſten Zuſtänden bewegt; denn wir ſind nie ohne irgend eine Bewegung, was nur darin ſeinen Grund hat, daß die Natur ſich ſtets in einen behaglicheren Zuſtand verſetzen will." „Eben daher kommt es auch, daß wir uns nie in einem Zuſtande der Gleichgültigkeit befinden, ſelbſt wo wir es am meiſten zu ſein ſcheinen, z. B. wenn wir an einer Allee rechts oder links umkehren, weil die Bewegung auf dieſer Seite unſerer Natur bequemer iſt, als auf der andern."

Aber ungeachtet der vielen unmerklichen Vorſtellungen, Triebe und Neigungen, die die Seele beſtimmen, iſt doch der Menſch Herr in ſeinem Hauſe, wenn er nur den gehörigen Gebrauch von ſeiner Vernunft zu machen weiß. Seine Herrſchaft iſt die der Vernunft, er hat ſich nur bei Zeiten vorzubereiten, um ſeinen Leidenſchaften ſich entgegenzuſetzen, indem die Herrſchaft der Seele über ihre Neigungen eine indirekte iſt. Denn ob ſie gleich ihre Leidenſchaften nicht auf der Stelle ändern kann, ſo kann ſie doch von ferne gleichſam mit Erfolg daran arbeiten und ſich ſelbſt neue Leidenſchaften und Gewohnheiten geben." Ueberhaupt aber ſind wir, wenn wir auf die letzten metaphyſiſchen Gründe zurückgehen und uns über den Schein der Empirie zum Weſen der Dinge und zu

den Principien der Monadologie erheben, „freier als wir es glauben, denn unſere urſprünglichen Beſtimmungen kommen nicht von Außen.“ „Statt zu ſagen, wie geiſtvolle Männer thaten, daß wir nur zum Scheine und nur ſo viel frei wären, als eben zum Leben nöthig iſt, müſſen wir vielmehr ſagen, daß wir nur zum Scheine gezwungen ſind, und wenn wir mit metaphyſiſcher Strenge reden wollen, in Rückſicht des Einfluſſes aller übrigen Weſen, uns einer vollkommenen Unabhängigkeit erfreuen. Hierin liegt auch der Grund von der Unſterblichkeit unſerer Seele und der ſtets gleichförmigen Erhaltung unſerer Individualität, die in ihrer eigenen Natur die Regeln und Geſetze ihrer Handlungen hat, und vor allen fremdartigen Einwirkungen beſchützt iſt, ſo viel Schein auch die entgegengeſetzte Annahme für ſich haben mag. Denn da jeder Geiſt gleichſam eine eigene Welt für ſich iſt, ſich ſelbſt genügt, unabhängig von jedem andern Weſen iſt, das Unendliche in ſich faßt und das Univerſum abſpiegelt, ſo iſt er eben ſo beſtändig, ſo dauerhaft, ſo abſolut, wie das Univerſum ſelbſt, weshalb wir auch annehmen müſſen, daß jeder Geiſt immer im Univerſum eine Rolle ſpielen wird und zwar die, in welcher er am beſten zur Vervollkommnung der Geſellſchaft aller Geiſter, die ihre moraliſche Einheit in der Stadt Gottes ausmacht, mitwirken kann. Ja der Geiſt iſt nicht nur ein Spiegel des Weltalls, ſondern auch der Gottheit, gleichſam eine kleine Gottheit; er iſt ſelbſt im Stande, der Gottheit ähnliche Werke hervorzubringen, obwohl im Kleinen, denn um nichts von den Wundern der Träume zu ſagen, wo wir ohne Mühe, ſelbſt ohne es zu wollen, Dinge erfinden, auf die wir uns im wachen Zuſtande lange beſinnen müßten, um ſie zu finden; unſer Geiſt iſt in den freiwilligen Handlungen ein erfinderiſcher Künſtler, und ahmt, indem er die Wiſſenſchaften entdeckt, nach denen Gott die Dinge geordnet und geregelt hat (als Gewicht, Maß und Zahl), in ſeinem Gebiete das nach, was Gott im Großen thut.“ [63]

§ 20.

Charakteriſtik und Kritik der Leibnitziſchen Philoſophie.

Die Leibnitziſche Philoſophie iſt Idealismus. Die Grundidee derſelben iſt: die Seele iſt keine beſondere und endliche Subſtanz, außer welcher noch eine andere ihr entgegengeſetzte, eine materielle Subſtanz exiſtirt, ſondern ſie iſt die einzige und alleinige Subſtanz; ſie iſt alle Wahrheit, Weſenhaftigkeit und Wirklichkeit; denn nur thätiges Sein iſt wirkliches, wahrhaftes Sein, aber alle Thätigkeit iſt Seelenthätigkeit, der Begriff der Thätigkeit kein anderer, als der Begriff der Seele und umgekehrt. Die Materie iſt nichts anderes als eine Hemmung, eine Schranke der Thätigkeit: die Monaden ſind beſchränkte Thätigkeiten, weil ſie mit der Materie verbunden ſind. Ja die Materie iſt nur der Ausdruck von der Vielheit der Seelen; ſie ſagt nur ſo viel, daß nicht Eine Seele allein, Eine Subſtanz, ſondern unzählig viele Seelen ſind; denn die Materie iſt ja der Unterſchied der endlichen Monade von der unendlichen Monade und als dieſer die Quelle der Vielheit. Die Freude deines Daſeins verdankſt du nur der Quelle deiner Leiden: der Beſchränktheit deines Weſens, deiner Thätigkeit. Nur auf dem dunkeln Grunde der Materie leuchten als zahlloſe Sterne die Monaden; nimm die Materie hinweg — und ſie verſchwinden, es iſt nur das Eine Licht der unbeſchränkten Subſtanz.

Wird die Philoſophie Leibnitzens nur als Idealismus bezeichnet, ohne dieſen näher zu beſtimmen, ſo iſt jedoch nichts Specifiſches noch von ihr ausgeſagt. Der Idealismus iſt die urſprüngliche und ſelbſt allgemeine Anſchauung der Menſchheit von der Welt. Der eigentliche Empirismus oder vielmehr Materialismus, obwohl eine nothwendige Kriſe, iſt nur ein Zwiſchenglied in der Entwicklung des Geiſtes, nur ein ſekundäres, beſonderes Produkt. Aber ſelbſt auch er iſt Idealismus, jedoch wider Willen und Wiſſen. Er negirt zwar den Geiſt

als eine poſitive, urſprüngliche Thätigkeit; er macht ſelbſt das Andere, den *Gegenſatz* des Geiſtes zum *Weſen* des Geiſtes, indem er ſeinen Inhalt lediglich nur aus den ſinnlichen, materiellen Dingen ableitet; aber nicht die ſinnliche Materie, die Materie, wie ſie Gegenſtand der ſinnlichen Gefühle, ſondern wie ſie allein nur Gegenſtand des Denkens iſt, iſt ihm das Wahre und Wirkliche; indem er den Geiſt verneint, bejaht er doch zugleich die Wahrheit und Weſenhaftigkeit der Thätigkeit des Geiſtes, des Denkens, inſofern und indem er den *Gegenſtand* des Denkens als den wahren Gegenſtand ſetzt. Was der Materialiſt dem Geiſte im Principe ſeiner Thätigkeit nimmt, das gibt er ihm wieder im *Objekte* zurück. Die Begreiflichkeit iſt ihm das Maß der Realität; was nicht begreiflich, iſt ihm Nichts. Dem Materialiſten iſt nun aber auf ſeiner Stufe natürlich nur das Sinnliche, *Materielle das Begreifliche*, und nur weil es dieſes, iſt es ihm das Reale. Indem er den *Geiſt an ſich* verneint, bejaht er wenigſtens *ſeinen* Geiſt, eine *Art* des Denkens, der Vernunft. Und dieſe Bejahung iſt eine Nothwendigkeit. Der Geiſt kann *ſich nicht ſelbſt negiren und aufgeben*; der Materialiſt mag ſich ſträuben und wehren wider den Geiſt, ſo viel er will, er ſtraft ſich immer ſelbſt Lügen; denkt und ſagt er: nur das Sinnliche iſt real, nur die Materie iſt Weſen, ſo will er damit nicht einen *nur ſinnlichen Schall* ausſprechen, ſondern eine *Wahrheit*, einen *Gedanken*, einen *Satz*, der Sinn und Verſtand hat, und er geſteht dadurch indirekt ein, daß nur das real iſt, was einen Verſtand, eine geiſtige Bedeutung hat. Der Geiſt kann, ſtreng genommen, nichts anderes *als ſich ſelbſt* denken; d. h. er mag denken, was er will, er muß ſich immer *im Gegenſtande* bejahen, ſonſt könnte er ihm gar nicht Gegenſtand ſein; er kann nicht *gegen ſich ſelbſt* ſein, nicht wider ſein Weſen handeln. Jede Kraft iſt die Bejahung und Behauptung ihrer ſelbſt. Handeln heißt nichts anderes, als ſich ſelbſt behaupten, bekräftigen. Was alſo handelt, d. h. ſich ſelbſt bejaht, das kann nicht ſich verneinen, indem es ſich ſelbſt bejaht, was ein ungereimter, unſin-

Digitized by Google

niger Widerſpruch wäre. Indem der Geiſt daher handelt, d. i. denkt, ſo kann er nicht das Nichts ſeiner ſelbſt denken, denn das hieße ſich verneinen, indem er ſich bejaht. Was er auch ſetzt, er ſetzt immer ſich ſelbſt; denn was er als das Wahre, das Reale ſetzt, das ſetzt er nur als ſolches, weil er es als das Wahre erkennt, und daher in dem Gegenſtande ſich ſelbſt bethätigt findet. Der Geiſt kann nicht von ſich oder außer ſich hinauskommen, und dieſes nicht außer ſich Können drückt keine Schranke und Unvollkommenheit, ſondern vielmehr ſeine Vollkommenheit aus; er kann nicht außer ſich hinaus, weil er ſelbſt univerſalen Weſens iſt, weil Alles, was iſt, nothwendig in ſich ſelbſt eine Beziehung auf den Geiſt, eine Bedeutung für ihn hat; denn nur das Nichts iſt das abſolut Geiſtloſe. Alle Philoſophie, ja alle Anſchauung des Menſchen iſt darum Idealismus, den weſentlichen Unterſchied bildet nur, als was und in welchem, ob beſchränkten oder unbeſchränkten, einſeitigen oder univerſalen Sinne urſprünglich der Geiſt gefaßt iſt, und welche Beſtimmung des Geiſtes, als das Maß der Realität, der Anſchauung zu Grunde liegt, den weſentlichen Unterſchied bildet überhaupt der Standpunkt, auf dem der Geiſt ſteht.

Der erſte Standpunkt des Idealismus iſt der poetiſche oder anthropologiſche. Es iſt der Standpunkt, wo der Menſch keinen Unterſchied zwiſchen ſich und den Dingen macht, wo er ſich überall erblickt, überall Leben und zwar Leben in ſeiner eigenen, individuell-menſchlichen Weiſe, überall Empfindung findet. Die Empfindung iſt der größte, der leidenſchaftlichſte, der rückſichtsloſeſte Idealiſt; ſie leugnet par-tout das Daſein einer andern Welt; ſie zweifelt zwar nicht — welcher Menſch von geſunden Sinnen würde auch daran zweifeln? — daß Bäume, Berge, Sonne und Mond außer ihr ſind, aber die Bäume ſind ihr nicht Bäume, die Körper nicht Körper, ſondern mitfühlende, oder doch ihr ähnliche, lebendige Weſen. Die Natur iſt ihr ein Echo, in dem ſie nur ſich ſelbſt vernimmt. Die Empfindung verſetzt ſich außer ſich im Uebermaße ihrer Seligkeit; ſie iſt die Liebe, die in der Gewißheit

ihrer als der abſoluten Realität ſich keinem Dinge vorenthalten kann, ſich jedem hingibt, indem ſie nur das als ſeiend weiß, was ſie als empfindend weiß. Sie iſt ſich ἓν καὶ πᾶν. [66] Dieſen Standpunkt repräſentiren auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft die erſten Philoſophen der neuern Zeit, die Italiener, die allen Dingen Empfindung zuſchrieben, auch Keppler, der die Welt als ein Thier anſieht und von Freundſchaft und Feindſchaft, ſelbſt von einem Erſchrecken der Körper vor einander ſpricht. Der zweite Standpunkt des Idealismus iſt der ſubjektiv=logiſche, der Standpunkt der Kritik und Reflexion. Es iſt der, wo der Menſch ſich von den Dingen unterſcheidet, dieſes Unterſcheiden als Denken, dieſes Denken als ſein Weſen und nicht nur als ſeines, ſondern als das Weſen überhaupt, hiermit nicht mehr die Empfindung, ſondern den Gedanken als die Wahrheit und Realität erfaßt, wo daher die Natur nur als das Andere des Geiſtes angeſchaut, aber eben deswegen nur als todte Materie gefaßt wird, wo ſie zwar als eine ſelbſtſtändige Exiſtenz — am Ende des Prozeſſes — anerkannt wird, aber ihrem Weſen nach etwas nur Negatives und Weſenloſes iſt; denn als Wahrheit und Leben iſt ja nur der ſich bewußte, ſich unterſcheidende und gerade in dieſem Unterſchiede von der Natur die Gewißheit und Unbezweifelbarkeit, d. h. die Weſenhaftigkeit ſeiner Exiſtenz erkennende Geiſt gefaßt. Gewöhnlich bezeichnet man nur dieſen zweiten Standpunkt als Idealismus, aber der erſte iſt es eben ſo gut. Denn auf jenem negirt der Menſch die Außenwelt, weil er ſich nicht in ihr findet, auf dieſem, weil er nur ſich in ihr findet. Der zweite Standpunkt aber iſt der Standpunkt der Trennung des Kampfes, des Unfriedens; er trägt daher in ſich ſelbſt das Bedürfniß und die Nothwendigkeit einer Vermittelung. Der Dualismus iſt ein gewaltſamer Zuſtand. Dieſe Vermittelung kann nur dadurch gefunden werden, daß der Geiſt in ſich ſelber Unterſchiede macht, ja ſich von ſich ſelber unterſcheidet, daß er den Unterſchied, der auf dem zweiten Standpunkt nur nach Außen geht, nach Innen macht, daß er in ſich ſelbſt Gradationen, ein von

ſeinem ſpecifiſchen, eigentlichen Begriff unterſchiedenes Princip findet, ein Etwas, das an ſich ſelber objektiver Natur iſt und ſich darum zu einem allgemeinen Prädikate, einem Verbindungsmittel zwiſchen ihm und der Welt eignet, daß alſo der Geiſt wieder, wie auf dem erſten Standpunkte, ſich in Harmonie mit der Welt ſetzt und ſich in ihr findet, aber mit der Unterſcheidung zwiſchen dem Eigenen und dem Gemeinſamen, mit der Beſchränkung, daß er in dem objektiv geiſtigen Princip in ſich den Grund dieſer Harmonie findet. Dieſes Princip aber iſt kein anderes als die Vorſtellung, namentlich die konfuſe, die ungeiſtige, die gedankenloſe Vorſtellung, und der Standpunkt, auf dem dieſes Princip hervortritt, iſt der pſychologiſche Idealismus. Die Empfindung iſt unmittelbar eins mit dem Subjekt; keineswegs aber die Vorſtellung. Empfindung iſt die ſubjektive, Vorſtellung die objektive Thätigkeit der Subjektivität. Dort bejahe ich mich und beziehe ich mich nur auf mich; hier bejahe ich den Gegenſtand. Keine Vorſtellung iſt wohl ohne Empfindung, wenn dieſe auch ſo unintereſſant und indifferent oder durch Gewohnheit ſo abgeſtumpft ſein kann, daß wir nicht fühlen, daß wir empfinden; oder: jede Vorſtellung iſt für uns zugleich (wenn auch eine noch ſo ſtumme) Empfindung, aber die Empfindung iſt eben der ſubjektive An- und Beſtandtheil der Vorſtellung, die Beziehung auf mich, die zugleich in jeder Beziehung auf einen Gegenſtand liegt, das Mahlzeichen an mir, daß ich dieſe Vorſtellung habe. Menſchen können daher eine und dieſelbe Vorſtellung, aber ſehr verſchiedene, ja entgegengeſetzte Empfindungen von derſelben Sache haben. A hat eben ſo gut die Vorſtellung der rothen Farbe wie B, indem er auf dieſe rothe Fläche ſieht, aber die Empfindung, die A davon hat, kann eine ganz andere, als die des B ſein. Die Vorſtellung iſt die Reflexion des Gegenſtandes auf ſich in der Reflexion deſſelben auf mich, welche die Empfindung iſt, jene iſt der Ausdruck, dieſe der Eindruck von ihm. Das Auge repräſentirt unter den Sinnen die Vorſtellung, die übrigen Sinne die Empfindung. Aber das Auge iſt der objektivſte Sinn, wenn wir gleich im

Beſondern den Taſtſinn mit zu Hülfe nehmen, um uns von der Realität eines Gegenſtandes zu überzeugen, Tetens nennt es ſchön den Sinn des Verſtandes. Es iſt der Sinn des Denkens, der Sinn, mit dem ſich allein der Menſch in die Natur vertieft und verliert. Nur dem Auge iſt eine Welt, ein Univerſum gegeben. Die zahlloſen Sterne und Infuſorien, die für die übrigen beſchränkten, ſubjektiven Sinne nicht mehr oder nur fallaciae opticae ſind, exiſtiren nur für das Auge, wenn auch nur für das bewaffnete. Subjektiver Idealismus iſt es daher, wenn die Empfindung zu einem univerſalen Weſen erhoben wird, keineswegs aber, wenn die Vorſtellung. Die Vorſtellung iſt gleichſam die Ariſtoteliſche vegetative Seele des Geiſtes, die Empfindung die eigentlich animaliſche. In der Vorſtellung, als ſolcher, iſt die Seele im Zuſtande der Unpartheilichkeit, der leidenſchaftsloſen Gleichgültigkeit und Einheit mit ſich und mit der Welt; aber die Empfindung iſt das gerade Gegentheil hiervon; ſie bricht darum in die Laute des Schmerzes und der Luſt aus. Sie erhebt ſich urſprünglich aus einer Empörung der Seele in ſich, aus einer Entgegenſetzung gegen die Welt; die Empfindung iſt die Geburtsſtätte des Selbſtes und damit die Quelle des herben Unterſchieds in Wohl und Wehe, Luſt und Schmerz. Die Empfindung iſt die Poeſie, die Vorſtellung die Philoſophie der Seele. Die Vorſtellung gibt uns die Welt, die Empfindung unſer Selbſt; jene iſt die Negativität unſeres Selbſtes, denn ich nehme in ihr Anderes als mich wahr, dieſe die Poſitivität deſſelben, denn in der Empfindung nehme ich, ſtreng genommen, nur mich ſelbſt in einer gewiſſen Weiſe modificirt wahr. Würde ich nur vorſtellen, ohne zugleich zu empfinden, ſo wüßte ich gar nicht, ob ich bin oder nicht bin. Nur in der Empfindung liegt die Gewißheit meines Daſeins, meines Selbſtes. Die Vorſtellung dagegen iſt die Stellvertreterin der Außenwelt in uns, der Spiegel des Univerſums, die Repräſentation der Vielheit in der Einheit, der (ideale) Connex und Rapport mit den Gegenſtänden. [67]

Der Standpunkt, wo die Vorſtellung zu einem allgemeinen Princip

erhoben wird, iſt daher ſowohl ſeinem Begriffe, als der Geſchichte nach ein ſpäterer und höherer, als der, wo die Empfindung als eine weſentliche Beſtimmung in den Begriff der Objektivität aufgenommen, hiermit aber eben der Begriff einer Objektivität aufgehoben wird; denn der Standpunkt der unmittelbaren, nicht unterſcheidenden Einheit mit der Natur iſt der erſte und ſubjektivſte Standpunkt des Menſchen. Schon Gliſſon, der nichts anderes iſt, als der über ſich ſelbſt reflektirende und ſich kritiſch revidirende Campanella, gibt davon einen Beweis, indem er die Empfindung zur Species machte, nur die Vorſtellung als ein generelles Attribut der Subſtanz überhaupt faßte. Campanella plus, quam vellem, materialibus inanimatis ipsam nempe sensationem attribuit *). Denn die Vorſtellung, ſagt er, iſt einfach, aber die Empfindung zuſammengeſetzt, gleichſam die wiederholte, repetirte, die verdoppelte Vorſtellung, die Vorſtellung der Vorſtellung, perceptio perceptionis. Perceptio in externo organo elicita mediante motu nervi in cerebrum derivatur, ubi ea iterum percipitur, h. e. sentitur **). Auch Baco bemerkt ſchon ausdrücklich, daß man zwiſchen Vorſtellung und Empfindung ſtrenge unterſcheiden müſſe, und nimmt keinen Anſtand, aus einer Perceptionskraft in den Körpern viele Naturphänomene abzuleiten. Nicht von ſich aus, ſondern von der Anſchauung und Beobachtung der Natur aus ging der Menſch, wenn er ihr ein innerliches, ſeelenhaftes Princip der Thätigkeit zuſchrieb, und nun dafür keinen entſprechenderen, keinen bezeichnenderen Ausdruck fand, als den der Vorſtellung, eben weil die Vorſtellung das ſelbſt objektive, das von unſerm ſubjektiven Empfinden, Wollen und Selbſtbewußtſein unterſchiedene Element in unſerer Subjektivität iſt, obgleich ſo, wie die Vorſtellung in uns zur Exiſtenz kommt, aus dem Grund, weil Bewußtſein und Empfindung ſich mit ihr verbindet, ſie nicht in der Natur zu

*) loc. cit. cap. 13. Nro. 1.

**) Ibid. cap. 15. Nro. 6.

denken iſt. Den Gliſſon und Campanella brachte die Phyſiologie, die Beobachtung von den Erſcheinungen des animaliſchen Lebens und den ſogenannten Inſtinkten, den Baco die Phyſik, die Beobachtung ſolcher Phänomene, wo ein Körper auf den andern wirkt ohne unmittelbare Berührung, wenigſtens ohne ein ſichtbares und fühlbares Medium, wie die des Magnets, auf den Gedanken der Perception, den Leibnitz die Optik und Katoptrik oder lieferte ihm wenigſtens das Bild, das ſinnliche Subſtrat dazu. Die Monade iſt ein Spiegel des Weltalls. Daher iſt bei Leibnitz wohl zu unterſcheiden zwiſchen der aktiven und paſſiven Repräſentation. Die aktive Vorſtellung kommt nur der eigentlichen Seele zu, die paſſive den einfachen Entelechien und Kräften, die das Univerſum nicht für ſich, ſondern nur ſo vorſtellen, daß ein Alles ſchauendes Auge die Welt in ihr erkennen könnte, gleichwie ein einzelner Thierknochen, wegen des durchgängigen, des unendlichen Zuſammenhanges des Organismus, dem erfahrnen Auge erkennbar, die Geſtalt und den Bau des ganzen übrigen Körpers repräſentirt. Quaelibet monas non tantum sui corporis, sed et totius universi speculum est, cum et in corporis cujusque motibus totum universum exprimatur, non quasi ei simile sit, sed ut circulus etiam a parabola et linea recta in projectionibus gnomicis comice exprimitur, dum scilicet ex parte quavis totum, tanquam leo ex ungue cognosci ab omniscio posset*). Dieſe Abſpiegelung und Repräſentation des Univerſums, die jede Monade, jedes wirkliche Weſen nach Leibnitz iſt, iſt daher natürlich auch nicht ſo zu verſtehen, als meinte er, daß in jedem Dinge ſinnlich erkennbar die andern Dinge lägen, ſo daß man etwa durch eine unendliche chemiſche Analyſis alle und dieſelbigen Stoffe in jedem Ding entdecken könnte, ſondern vielmehr ſo, daß die Unterſchiede jeder Monade von allen andern gerade es ſind, welche dieſe andern repräſentiren, denn der Unterſchied drückt eine Beziehung auf den Gegenſtand

*) Op. Omn. T. II. P. II. p. 154.

Digitized by Google

aus, wovon etwas unterſchieden iſt — eine Beziehung, die aber nicht dem ſinnlichen, ſondern nur dem geiſtigen Auge bemerkbar iſt.

Dem bloßen Materialiſten erſcheint freilich ein pſychiſches Princip in der Anwendung auf die Natur, ſo auch die Vorſtellung, auch wenn ſie im *allgemeinſten*, objektivſten Sinne genommen wird, noch immer als ein ſubjektiv idealiſtiſches Princip, das der Menſch, weil er Alles nur nach ſich erkläre und deute, von ſich in die Natur übertrage. Aber iſt denn die ψυχή, wenn er ſie von ſeiner menſchlichen Perſönlichkeit und Subjektivität unterſcheidet, noch etwas Subjektives? Stellt uns nicht die Natur in dem Reichthum der Thierwelt unendlich verſchiedene Arten und Modifikationen der Seele, und hiermit die Seele ſelbſt als ein von uns unterſchiedenes, objektives Princip dar? Muß es aber nicht ſo viele unterſchiedne Arten von Vorſtellungen geben, als unterſchiedene Arten von Seelen ſind, wenn Leben und Vorſtellung identiſch iſt? Nehmen nicht auch die Thiere, die z. B. noch kein beſtimmtes, beſonderes Organ für das Licht haben, dennoch ſchon auf ihre Weiſe das Licht wahr? Und ſind nicht auch die Pflanzen, ob wir gleich ihnen Empfindungen abſprechen, in vielem täuſchende Analoga der Thiere? Zeigen ſich nicht in ihnen Phänomene, die den Trieben der Thiere entſprechen, wie wenn z. B. die Pflanze im dunklen Keller zu ſproſſen angefangen hat und nun ellenlang fortwächſt, bis ſie das entfernte, erſehnte Sonnenlicht erreicht, wie wenn das ſogenannte Schnäbelchen oder Wurzelkeimchen des Samenkorns, wenn es gleich aufwärts gekehrt iſt, dennoch, ſeiner Beſtimmung gemäß, ſich in die Erde zurückbeugt, und dagegen das Blattfederchen ſich jetzt nach Oben wendet? Doch wozu einzelne Beiſpiele aus der organiſchen Natur? Die bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit des Organismus, mit welcher die Natur ſelbſt *möglichen* Fällen vorbeugt, wie z. B. in der Blumenkrone, in die die Pflanze ihre zarten Befruchtungsorgane zum Schutze vor äußern Einwirkungen verbirgt, wie in den Augenlidern und ihren Haaren, die das Eindringen fremder Körper, wie in den Venenklappen, die den Rücktritt

Digitized by Google

des Bluts in die Arterien verhindern, dieſe Zweckmäßigkeit ſetzt unverkennbar in der Natur ein innerliches Wahrnehmungsvermögen, eine — von der unſrigen freilich unterſchiedene — Perceptionsthätigkeit voraus. Aber iſt zwiſchen der unorganiſchen Natur und der organiſchen ein abſoluter Unterſchied oder Gegenſatz? Sind die Unterſchiede wie im Leben überhaupt, ſo auch in der Natur, ſo ſehr ſie auch reale Exiſtenz haben, nicht doch immer wieder zugleich an ihren Endpunkten in einander fließende Unterſchiede, wenn es gleich oft ſehr ſchwer halten mag, den Ort ihrer Zuſammenmündung ausfindig zu machen? Gibt es keine Uebergangsformen zwiſchen Pflanzen und Thieren? Iſt nicht die Natur, die als Meßkünſtler den Kryſtall formt, im Grunde ein und dieſelbe Natur mit der, welche den Embryo bildet? Fängt nicht ſelbſt innerhalb des organiſchen Lebens die Natur doch wieder von Vornen, vom Unorganiſchen an, indem ſie aus dem Flüſſigen des Eies den gegliederten Bau des Fötus hervorbringt? Fließen nicht die niedrigſten organiſchen Formen mit der unorganiſchen Natur, worin ſie leben, faſt ununterſcheidbar in Eins zuſammen? Iſt nicht ſelbſt ein organiſches Weſen wieder für andere organiſirte Weſen ihre unorganiſche Natur, ihre Welt, ihr Element, wie die Pflanze für eine andere Pflanze oder für ein Inſekt, das Inſekt wieder für ein anderes Inſekt, das nur auf oder gar in ihm lebt und fortkommt? Wenn nun aber das Organiſche ſelbſt wieder für anderes Organiſches zum Objekt ſeiner Thätigkeit, zum Boden ſeiner Exiſtenz, zum Stoff ſeines Lebens wird, warum ſollten umgekehrt nicht auch die für uns unorganiſchen Stoffe an ſich noch organiſirt ſein, oder doch eigene Organismen enthalten, die Subſtrate, oder, wie Leibnitz will, die Aggregate von Organismen ſeien, die ſich nur dadurch von den eigentlichen, d. h. uns ſichtbaren Organismen unterſcheiden, daß in dieſen entfaltet, unterſchieden, der Gegenſtand einer deutlichen Wahrnehmung iſt, was in jenen unwahrnehmbar, in einander verworren iſt? Findet ſich nicht ſogar noch in künſtlichen Produkten, wie im Buchbinderkleiſter, im Eſſig animaliſches Leben? Zeigen nicht die mikroſkopiſchen

Thiere, daß auch der kleinſte, der unſern Augen entſchwindende oder nur als eine verworrene oder homogene Maſſe erſcheinende materielle Punkt eine Welt iſt, in der zahlloſe, verſchiedenartige Individuen ſich noch erluſtigen und in labyrinthiſchen Windungen um den Freiheitsbaum des Lebens herumtaumeln? Kommen wir aber nicht damit auf die Leibnitziſche Idee: omnia plena esse animarum vel analogarum naturarum; — quaevis massa innumerabiles continet monades — il y a de l'organisme par-tout, quoique toutes les masses ne composent point des corps organiques? [68] Löſt ſich nicht die Maſſe der Natur in die zahlloſen Queckſilbertropfen der Monaden auf? Iſt aber das Leben etwas anderes, als nur die Erſcheinung der Seele, die Seele das Weſen, der Grund des Lebens? Drückt, je höher herauf wir ſteigen, die Materie, der Leib etwas anderes aus, als nur die Beziehung eines Weſens auf andere Weſen, als ſein Füranderesſein, ſeine Erſcheinung, die Seele aber allein ſein Anſichſein, ſeine Beziehung auf ſich, das Sein, welches nicht mehr dem Sinne, ſondern nur dem Gedanken Gegenſtand iſt? [69]

Idealismus, geiſtreicher, ſeelenvoller, gedankenheller Idealismus iſt alſo die Leibnitziſche Philoſophie: Alles, was du fühlſt, hörſt, ſiehſt, iſt eine Erſcheinung, eine Viſion der Seele; Weſen, Seele, Geiſt, Unendlichkeit vernimmſt du in allen Dingen. Deine Sinne ſind nur verworrene Gedanken, die Materie nur ein Phänomen, dein Leib nichts anderes und nicht mehr, als was in der Natur die Attraction oder Gravitation iſt, die nichts weiter als eine gegenſeitige Beziehung, eine liaison universelle der Körper unter einander ausdrückt; dein Leib iſt nichts Abſolutes, nichts für ſich ſelbſt; er iſt nur der Zuſammenhang deiner Seele mit andern Seelen, die im Unterſchiede von dir entfernter ſtehenden, die du nur mittelbar, durch ſie wahrnimmſt, in einem beſonders nahen Verhältniß zu dir ſtehen und als dienende Genien die Gottheit deiner Centralmonade umſchweben; er iſt nur der Ausdruck davon, daß du nicht einzig und alleinig biſt, nur das Ausrufungszeichen, nur die

Thräne abwechſelnd der Freude und des Schmerzes, die du darüber vergießeſt, daß du ein mit andern Weſen verbundenes Weſen biſt; er iſt zwar der Mephiſtopheles, der dich aus deiner einſamen Zelle in die Welt einführt und verflicht, aber nur aus dir ſelber ſpricht, wenn er dir zuruft:

> Die ſchlechteſte Geſellſchaft läßt dich fühlen,
> daß du ein Menſch mit Menſchen biſt;

er iſt nur das nolens volens in deiner Seele, eine Viſion, eine Stimme, welche von Innen kommt, aber wegen der Gewalt, die in ihr liegt, als die Stimme eines fremden Weſens dir erſcheint, und das unabweisliche, unwiderſtehliche Gefühl dir eindrückt, daß du nicht nur ein berechtigtes, ſondern auch verpflichtetes und verbundenes Weſen biſt. Die Idee der Leibnitziſchen Philoſophie iſt daher keine beſchränkte, ſondern die unendliche Idee des Geiſtes von ſich ſelbſt, ihre Wahrheit und Realität die Wahrheit und Realität des Geiſtes ſelbſt. Aber Wahrheit, ewiges Weſen kommt überall und immer nur der Idee zu, nicht dem individuellen Ausdruck derſelben, nicht dem Gedanken von ihr, nicht der Art, wie der Philoſoph ſie beſtimmt, nicht dem Stoffe, den Baumaterialien, worin er ſie verwirklicht. Der Ausdruck der Idee iſt immer zugleich der Ausdruck der Zeit, in welcher ſie ausgeſprochen wird, und daher eingekleidet in die zu einer beſtimmten Zeit prädominirende Kategorie.

So war Leibnitzens Zeitalter das des Dualismus und Mechanismus, denn beide ſind unzertrennlich, indem der Dualismus auf dem Gebiete der Natur purer Materialismus iſt und keine andere Verbindung zwiſchen Leib und Seele hervorbringt als die mechaniſche der Zuſammenſetzung. Dieſer Dualismus offenbarte ſich einerſeits in dem unvermittelten Gegenſatze zwiſchen Geiſt und Materie, der in der Carteſiſchen Philoſophie ausgeſprochen und aus dieſer in die allgemeine Bildung eingedrungen war, andererſeits und zwar vorzüglich in einem innern Gegenſatze des Geiſtes mit ſich ſelbſt, im Gegenſatze zwiſchen

Glaube und Vernunſt — ein Gegenſatz, der zwar ſchon im Mittelalter temporär zum Vorſchein kam, aber erſt im Beginne der neuern Zeit mit dem Wiedererwachen der Wiſſenſchaften Epoche macht. Auf dem Gebiete der Philoſophie — denn wir abſtrahiren hier von den Erſcheinungen dieſes Gegenſatzes auf dem Gebiete der Kunſt, des Lebens und der Literatur überhaupt — äußerte ſich jedoch der Dualismus zwiſchen Glaube und Vernunft keineswegs etwa in einer direkten Bekämpfung der Kirche und ihres Glaubens, ſondern vielmehr darin, daß zwar der Geiſt die Kirche anerkannte und als eine Autorität unangefochten beſtehen ließ, aber ſo, daß in ſeinem weſentlichen Objekte und Inhalte durchaus kein Princip dieſer Anerkennung, ſondern gerade das Gegentheil enthalten war. Der Geiſt ſchob die Kirche aus ſich hinaus, ſchlug ſie ſich aus dem Sinne; aber ließ ſie in Frieden, um ſich Platz zu machen und ungeſtört ſeinen weſentlichen Intereſſen obliegen zu können. Pomponatius fand die Lehren des Glaubens im Widerſpruch mit den Lehren der Vernunft oder des Ariſtoteles — denn ihm war noch, wie dem Mittelalter, eine hiſtoriſche, traditionelle Erſcheinung der Vernunft die Vernunft ſelbſt — aber deſſen ungeachtet erklärte er das, was er der Vernunft nach für falſch erkannte, dem Glauben nach für etwas untrüglich Wahres. Zabarella, Cremonini waren eben ſo zum Bewußtſein des Zwieſpalts zwiſchen der (Ariſtoteliſchen) Philoſophie und der chriſtlichen Dogmatik erwacht. Vanini widerlegt in ſeinem Amphitheater die Philoſophen und betheuert in den devoteſten Ausdrücken ſeine Ergebenheit und Unterwürfigkeit unter die alleinſeligmachende Kirche; aber man ſieht es ihm an ſeinem ganzen Weſen, dieſen frommen Verſicherungen ſelbſt an, daß es nur Verſicherungen, ja Schmeicheleien ſind, die in ſeinem Geiſte keinen Grund haben. Carteſius bezeugt in ſeinen Schriften ſeine Demuth und Ehrfurcht vor der katholiſchen Kirche; er machte ſelbſt eine Wallfahrt zur heiligen Jungfrau nach Loretto und flehte ſie ſogar zu Neuburg an der Donau in ſeiner Zweifelsnoth um ihren Beiſtand in der Philoſophie an. Aber als

Philoſoph iſt Carteſius nichts weniger als Katholik. Die Idee der Gottheit erfüllt wohl ſeine Philoſophie, wie jede wahre Philoſophie, denn ſie iſt eins mit dem Bewußtſein des Geiſtes; aber eben die Idee Gottes iſt ein Gemeingut des Geiſtes, gehört nicht ſpecifiſch der Kirche an, deren Begriff und Weſen vielmehr in andern partikulären Lehren und Inſtituten beſteht, was hiſtoriſch ſchon darin begründet iſt, daß die Kirchenväter, die geiſtige, d. h. dem Begriff Gottes entſprechende Vorſtellungen von ihm hatten, philoſophiſch gebildete Köpfe waren. Aber vom Katholicismus iſt in ſeiner Philoſophie, wenn wir auf das Weſen, den Geiſt eingehen, auch nicht eine Spur zu finden. Seine Moral iſt Stoicismus, ſeine Geiſtesphiloſophie beruht auf einer vollkommenen Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit des Geiſtes von Außen, ſeine Naturphiloſophie iſt purer Materialismus; er verbannte ſelbſt die Teleologie aus der Phyſik, und zwar unter einem ganz eitlen Vorwande, wie ihm ſchon Leibnitz vorwarf. Mag Carteſius nun aus Rückſichten der Feigheit, oder aus ariſtokratiſcher Scheu vor Anſtoß, oder aus Anerkennung des Beſtehenden überhaupt, weil es einmal beſteht, oder aus wahrer Geſinnung, aus Pietät Katholik geweſen ſein, es iſt gleichviel; ſein Katholicismus hat keine objektive Bedeutung, nicht die Bedeutung ſeines Weſens und Geiſtes, ſondern nur die einer perſönlichen Eigenſchaft, einer Privatangelegenheit, eines Accidens, eines hiſtoriſchen Umſtandes, eines beſondern Kennzeichens, eines theuern Andenkens, oder wie man es ausdrücken will, kurz einer Bedeutung, die den Geiſt, die Wiſſenſchaft nicht intereſſirt.

Die Thätigkeit iſt das Weſen der Subſtanz überhaupt: die beſondere Thätigkeit das Weſen einer beſondern Subſtanz. Dein Thun iſt deine Wahrheit, dein Sein, dein Geiſt und Weſen. Dein wahres Sein iſt nur dein Sein für Andere, nur das Gut, welches, indem es dein eigenſtes iſt, zugleich ein Gemeingut iſt. Wer ſein Thun von ſeinem Weſen abtrennt, iſt ein geiſtiger Miſſethäter. Dieſes Thun des Carteſius war aber die wiſſenſchaftliche Erkenntniß. Einen heiligen

Schein verbreitet C. dadurch allerdings um ſich, daß er die Gegenſtände des Glaubens von dem Gebiete des Denkens ausnimmt, indem Pascal's Maxime: que tout ce qui est l'objet de la Foy, ne le sçauroit estre de la Raison et beaucoup moins y estre soumis," auch die ſeinige war; aber gerade dieſe Ausnahme beweiſt, daß der Geiſt es dunkel fühlt oder ſich bewußt iſt, daß ſein Denken im Widerſpruche ſteht mit ſeinem Glauben. [70] Da fidei, quod fidei est, ſagt Bacon, nachahmend den Spruch: Gebt dem Kaiſer, was des Kaiſers iſt. Aber was iſt das, was dem Kaiſer gebührt? Etwas, was im Grunde Euch ſelbſt, Euer Heil, Eure Seele gar nichts angeht, aber Gott gebt, was Gottes iſt, d. h. Eure Kleinodien, Euren Schatz, Eure Seele. Was gab aber Bacon, was Carteſius dem Glauben? Sie mögen ihm noch ſo viel gegeben haben, ſie gaben ihm wenigſtens nicht ihren Geiſt, ihr Weſen, ihr ſubſtanzielles Intereſſe, nicht das, wodurch ſie geſchichtlich bedeutende Perſonen, das ſind, was ſie ſind.

Der Glaube wurde von den Philoſophen der neuern Zeit anerkannt, aber ſo, wie etwa das Eheweib noch vom Manne, wenn er innerlich mit ihr zerfallen iſt, als eine berechtigte Perſon anerkannt wird; es war nicht eine Anerkennung der Liebe und Einheit; es war eine Anerkennung, die ein bloßes Dahingeſtelltſeinlaſſen war, die nur daher kam, daß der Geiſt ſich dem Glauben entfremdet hatte, indifferent dagegen war, ihn nicht zum Objekte machte, ihn nicht in ſein weſentliches Intereſſe, das Intereſſe des Denkens, der Erkenntniß aufnahm. Es war daher auch eine nothwendige Erſcheinung, daß endlich dieſe innerliche Entfremdung und Entzweiung des Glaubens und der Vernunft als ein direkter Widerſpruch ausgeſprochen wurde, wie dies bekanntlich von dem ſcharfſinnigen und gelehrten Pierre Bayle geſchah. Bayle erkennt es jedoch als die Schwäche des menſchlichen Verſtandes an, daß er nur verneinen, widerſprechen und verwirren könne, und unterwirft ſich daher demüthig wieder dem Glauben, behauptend, daß es das Weſen der Dogmen ſelbſt ſei, der Vernunft zu

widerſprechen. *) So war der Menſch entzweit in ſich, daß er mit dem Glauben bejahte, oder vielmehr bejahen zu können ſich einbildete, was er mit der Vernunft direkt verneinte! — ein Zwieſpalt und Widerſpruch, der übrigens, eben ſo wie der offene Gegenſatz der Freigeiſter in England und Frankreich gegen den Glauben, ſo lange eine Nothwendigkeit war und iſt, als die Religion auf eine äußerliche, mirakulöſe, dem Menſchen fremde Offenbarung gegründet, ſo lange ſie nicht als das eigne wahre Weſen des Menſchen, als identiſch mit der Vernunft ſelbſt erkannt wird. Il est vrai, ſagt Leibnitz, que de notre temps une personne de la plus grand élévation disoit qu' en matière de foi il falloit se crever les yeux pour voir clair, et Tertullien dit quelque part: ceçi est vrai, car il est impossible, il le faut croire, car c'est une absurdité. **) So lange als der Glaube eine herrſchende, bindende Macht war, konnte daher auch dem denkenden Geiſte im Weſentlichen nur eine formelle Thätigkeit übrig bleiben, wie dies das Zeitalter der Scholaſtik und der Orthodoxie in der proteſtantiſchen Zeit hinlänglich beweiſt. Es fehlte das Quellenſtudium, die freie, principielle, auf den Uranfang zurückgehende, von Grund aus ſchöpfende Thätigkeit. Wahrhaft produktiv war daher auch der denkende Geiſt zunächſt in der neuern Zeit nur in den ſtillen Räumen der Mathematik und Phyſik, wo er in keine Berührung mit den Gegenſtänden des Glaubens kam. Hier war er materiell und formell frei; hier konnte er ſich unbeſchränkt ergehen; hier war er ein mit ſich einiger und darum wahrhaft produktiver Geiſt. Nur an den Untergang des Glaubens war darum das Heil der Wiſſenſchaft, die Geburt des ſchöpferiſchen Geiſtes gebunden. Die deutſche klaſſiſche Literatur beginnt, wo der alte

*) Dict. hist. et crit. II. Eclaircissment sur les Athées p. 630. Art. Manichéens. (D.) p. 306. V. Ed. 1740.

**) Nouv. Essais p. 463.

Glaube aufhört. So lange der Menſch nicht im Höchſten frei, bei ſich, ſelbſtſtändig iſt, ſo lange kann er auch in Kunſt und Wiſſenſchaft nicht das Höchſte erreichen. Es fehlt der Segen von oben. Aber eben nur der Dichter iſt ein religiöſer Dichter, der in der Poeſie, nur der Philoſop ein religiöſer Philoſoph, der in der Philoſophie die Religion findet.

Das herrliche Genie Leibnitzens war nicht ſo glücklich, in das Zeitalter des mit ſich einigen Geiſtes zu fallen. Er gehört der Zeit an, wo der Geiſt in den Dualismus zwiſchen Glaube und Vernunft zerriſſen war. Bayle iſt ſein Zeitgenoſſe. Der Charakter, den der denkende Geiſt unter der Herrſchaft der chriſtlichen Rechtgläubigkeit hatte, iſt daher auch ihm noch aufgedrückt. Seine Philoſophie hat den allgemeinen Mangel an ſich, daß ſie kein vollkommen mit ſich einiges, kein abſolut entſchiedenes und ſelbſtſtändiges, kein homogenes Ganzes iſt. Die Theologie kommt ihm immer in die Quere, verdirbt ihm ſeine beſten Gedanken und verhindert ihn, die tiefſten Probleme bis an ihre letzten entſcheidenden Punkte zu verfolgen. Wo er fortfahren ſollte, zu philoſophiren, da bricht er gerade ab; wo er metaphyſiſche Beſtimmungen geben, den metaphyſiſchen Ausdruck des Gedankens finden ſollte, da ſtreut er theologiſche Vorſtellungen ein, und wiederum wo er theologiſche Vorſtellungen zu Grunde legt, da ergänzt, beſchränkt und berichtigt er ſie nur durch Zuſätze metaphyſiſcher Beſtimmungen, oder ſucht das, was er aus der theologiſchen Vorſtellung beſeitigen will, durch bloße Bilder, deren Bedeutung nicht beſtimmt und erklärt iſt, zu entfernen. So wendet er die Erſchaffung aus Nichts auf die Monaden an, nennt ſie aber dann doch wieder Emanationen und Effulgurationen der göttlichen Monade, anderwärts wieder nicht ſie ſelbſt, ſondern das Poſitive in ihnen, wie z. B. les perfections de la nature sont des émanations de la Divinité. *) So ſagt er: Mens non pars est, sed simulacrum

*) T. V. p. 56.

Divinitatis, als wäre damit ein poſitiver Unterſchied ausgeſprochen, und nicht vielmehr die erſte Beſtimmung ein, obwohl derber und plumper, doch wenigſtens ehrlicher und gerader Gedankenausdruck, die zweite Beſtimmung aber eine bloße Ausrede, in der gerade das, was geſagt werden ſollte, umgangen und ein täuſchendes, nichtsſagendes Bild an die Stelle des Gedankens geſetzt wird. So iſt die Materie ein Phänomen, das lediglich in der endlichen Monade ihren Grund hat, und doch nennt er Gott den Autor der Materie, als wäre er unmittelbar der Urheber derſelben, als könnte man mit dem Begriffe des actus purus den Begriff des Princips des Leidens verbinden, da doch die unendliche Monade höchſtens nur mittelbar, nur inſofern als ſie das Princip der endlichen Monade iſt, der Autor der Materie iſt, wenn anders dieſer Ausdruck überhaupt hier anwendbar iſt, und ein beſtimmter Gedanke damit verknüpft werden kann. So nennt er Gott frei von der Materie einmal, weil er actus purus iſt, das anderemal, weil er Autor der Materie iſt. Die erſte Beſtimmung iſt wohl ein poſitiver Gedanke, aber die zweite eine bloße, unbeſtimmte Vorſtellung. Das Verhältniß der abgeleiteten Monade zur urſprünglichen, oder der individuellen Monade zur reinen Idee der Monade iſt darum von L. nicht philoſophiſch gefaßt und beſtimmt. Die Vorſtellung einer abſoluten, extramundanen, der Natur der Dinge äußerlichen Willkühr, ſo ſehr er ſie auch von ſich abzuwenden ſucht, treibt doch noch hinter ſeinem Rücken ihr Weſen fort. Wo dieſe Vorſtellung eine Autorität iſt, da iſt alle tiefere, gründliche, wahrhafte Philoſophie unmöglich, deswegen, weil in dieſer Vorſtellung Alles ohne Unterſchied möglich iſt; wo aber Alles möglich iſt, der Unterſchied zwiſchen Abſurdität und Vernünftigkeit wegfällt, hiermit das Princip des Denkens aufgehoben iſt. Die Vorſtellung dieſer unterſchiedsloſen Allmöglichkeit war aber nichts Anderes, als eben die Vorſtellung der Allmacht, der Willkühr Gottes; dieſe Vorſtellung iſt aber weiter nichts als die verobjektivirte und als erſtes Princip verſelbſtſtändigte eigene Gedankenloſigkeit und Einbildung des

Menſchen; denn die Einbildung iſt es, die mit einem Subjekte die ihm widerſprechendſten Prädikate verknüpft, vor der kein Ding unmöglich iſt, vor der keine Wahrheit, keine Natur, kein vernünftiger Grund, kein beſtimmtes Weſen gilt und beſteht. Dem Menſchen, der die Einbildungskraft zur abſoluten Macht, zur Gottheit erhebt, erſcheint es frevelhaft, wenn man ſagt, wie z. B. Leibnitz, daß Gott die erſte Materie keiner Monade nehmen könne, daß dieſes Prädikat weſentlich, nothwendig mit dieſem Subjekte verbunden ſei; denn das hieße ja dem allmächtigen Weſen eine Schranke ſetzen. Allein wenn Natur und Vernunft eine Schranke ſind, ſo müßte es Gott auch eine Schranke ſein, daß er nur Gott und nicht auch der Teufel ſein kann, und der höchſte Triumph der Allmacht Gottes wäre, wenn er auch dieſer ſein könnte. [71] Denn was wären alle anderen Wunder, alle Widerſprüche, die die Allmacht zur Niederſchlagung der Vernunft vollbracht hätte, wie z. B. der, daß die Materie denkt, gegen den Widerſpruch, daß das Böſe ein Prädikat des Guten iſt? Die Vernunft hätte ſo lange die Initiative, das Primat in Händen, ſo lange nicht dieſe Grenze, dieſe Vernunft-Unmöglichkeit von der Allmacht überwunden wäre.

In dem Zeitalter Leibnitzens war die Vorſtellung einer dämoniſchen, vernunftloſen Allmacht oder Willkühr noch eine anerkannte Gewalt. [72] Selbſt Locke konnte ſich mit der eitlen Frage abgeben: ob nicht Gott durch ſeine Allmacht der Materie Empfindung und Denkkraft geben könne, und fand wirklich keinen Widerſpruch darin, daß die Allmacht ein Prädikat, das nur einem Geiſte zukommt, mit einem materiellen Ding verknüpfen könne. *) Wie war aber in einem Zeitalter, wo der Menſch ſo in ſich entzweit und zerſplittert war, daß er die innigſte, intenſivſte, unzertrennlichſte Identität, die Einheit des Prädikates und Subjektes zerriß, daß die Vorſtellung einer vernunftverneinenden, finſtern, dämoniſchen Allgewalt mitten zwiſchen dem Subjekt und Prä-

*) Locke: Essae etc. Liv. IV. chap. III. § 6. nebſt der Anmerkung.

dikat ihm vorgaukelte, wie war in einer ſolchen Zeit an Philoſophie, an tiefere Ideen über den Zuſammenhang des Unendlichen und Endlichen, der Seele und des Leibes zu denken! Spinoza hat darum eine wahrhaft welthiſtoriſche Bedeutung, eine Bedeutung, vor der alle ſeine Mängel und kleinlichen Kritiker in Nichts verſchwinden. Sie liegt darin, daß er eine *innerliche* Anſchauung, die Anſchauung der *Natur* der Dinge an die Stelle der Vorſtellung einer vernunftloſen, außerweltlichen, d. h. außerweſentlichen Willensmacht als die wahre, alleingültige Anſchauung ſetzte, daß er das, worin und wodurch allein ein Denken möglich iſt, einen dem Denken *immanenten* Gegenſtand, alſo ein Princip des Denkens zum Princip der Philoſophie machte. Deswegen verbannte er Alles, was an einem Gegenſtande nur Beziehung *auf uns* ausdrückt, wie Schönheit und Häßlichkeit, ſelbſt auch die Teleologie; und das war nothwendig, gut, vernünftig; denn wie ſubjektiv, wie willkührlich, wie den Dingen äußerlich war damals der Begriff des Zweckes gefaßt! Spinoza iſt eigentlich erſt der Vater der neuern Philoſophie; denn Carteſius bleibt ſich nicht getreu; er nimmt innerhalb ſeiner Philoſophie wieder zu einem außer-, ja un-, ja antiphiloſophiſchem Princip, dem asylum ignorantiae, zu dem bon-plaisir Gottes, d. h. zu der abſoluten Willkühr ſeine Zuflucht. *) Spinoza iſt der Erlöſer der Vernunft der neuern Zeit. Alle tiefer denkende Geiſter — wir abſtrahiren von den eigentlichen Philoſophen — ein Leſſing, Lichtenberg, Göthe fanden ſich darum in ihm. [73] Er brachte eine in der chriſtlichen Zeit vergeſſene Kategorie: *die Beziehung des Gegenſtandes auf ſich ſelbſt*, das Princip aller wahren Kunſt und Philoſophie, wieder zur Anſchauung, obwohl in einer harten, abſchreckenden Form. Seiner Zeit war er ein Gräuel; denn dieſe Kategorie kannte ſie nicht. Anthropomorphismus war ihr Weſen. Er wurde erſt verſtanden, verehrt und angeeignet, als die Anſchauung des Gegenſtandes

*) S. hierüber auch L. Théod. § 185. 186.

Digitized by Google

in Beziehung auf ſich ſelbſt in Kunſt und Wiſſenſchaft die natürliche Anſchauung des Menſchen wieder wurde. [74] Spinoza's Subſtanz war die ſtarre unbewegliche Puppe, in welcher der freie, farbenreiche Schmetterling der ſpätern Philoſophie und Poeſie noch eingewickelt und unentfaltet lag. Leibnitz bekämpfte wohl auch als ein gewandter Fechter den Dämon der Willkühr. So entgegnet er dem Locke, daß die abgeleiteten Kräfte oder Vermögen, façons d'être, qu'il faut dériver des substances, Weiſen der Subſtanz wären, und daß folglich Gott nicht das Denken, eine Weiſe, wie die Seele iſt, der Materie geben könnte, daß die Willkühr Gottes ſich immer nach der Natur richten müſſe, daß, wenn man glaube, daß Gott den Dingen von ihrer Natur abgeſonderte und folglich der Vernunft überhaupt widerſprechende Accidenzen gäbe, man zu occulten Fakultäten, zu Geiſterchen und Kobolten, die wie die Feen und Theatergötter zu jedem Dienſte bereit hervorkommen, ſeine Zuflucht nähme. Aber was man noch bekämpft, das iſt dem Geiſte noch immer ein Objekt, und übt daher immer noch eine, wenigſtens negative und indirekte Gewalt über ihn aus. Leibnitz beſchränkte nur den Dämon der Willkühr, aber er bringt ihn nicht ganz von ſich weg. Daher hauptſächlich kommen die Lücken, die Interſtitia ſeiner Philoſophie, daher die ἀπορία, in die er den Darſteller ſeiner Philoſophie namentlich in Betreff ſeiner harmonie préétablie verſetzt, daher das leidige Pré, daher das Gepräge von Willkührlichkeit und Aeußerlichkeit, das die vorherbeſtimmte Harmonie hinſichtlich des Zuſammenhangs der Subſtanzen unter einander an ſich trägt, daher die Unentſchiedenheit und Unbeſtimmtheit im Verhältniß der endlichen und unendlichen Monade. Aber um ſo mehr müſſen wir Leibnitz bewundern, daß er in dieſer Zeit und bei dieſen ihren herrſchenden Vorſtellungen dennoch eine ſolche Tiefe und Freiheit des Geiſtes entfalten konnte. Erkennen wir es als ſeine geſchichtliche Beſtimmung, daß er die Spinoziſche Kategorie auf keine andere Weiſe ſeiner und noch der nächſtfolgenden Zeit beibringen und mit den herrſchenden Vorſtellungen vermit-

teln konnte, als auf die Weiſe, wie es von ihm geſchah! L. iſt in dieſer Beziehung (?) in der Philoſophie der Tycho de Brahe, der für ſeine Zeit, welcher die Kopernikaniſche Weltanſchauung zu ſehr widerſprach, das Ptolemäiſche Syſtem nur dadurch ſtürzte, daß er ein Mittelding zwiſchen beiden ſetzte.

Im Zeitalter Leibnitzens war aber der Geiſt nicht nur in ſich und mit ſich ſelbſt im Gegenſatze begriffen, hatte er nicht nur an dem Glauben, ſondern auch außer ſich an der Natur ein Anderes gegen ſich. Es war das Zeitalter des Dualismus von Geiſt und Materie, damit das Zeitalter des Mechanismus und Materialismus. Die Kategorie des Mechanismus war der einzige Verſtand der Dinge. [75] Die Leibnitziſche Philoſophie iſt Idealismus, aber Idealismus unter der Form des Mechanismus, sub specie mechanismi. Er begreift das Leben der Seele in ſich ſelbſt unter der Form eines mechaniſchen Prozeſſes. Er faßt das Innerliche ſelbſt wieder äußerlich auf. Die Seele iſt ein Automat, wie der Körper, nur mit dem Unterſchiede, daß es ein geiſtiges iſt. (Theod. § 66.) Die verworrenen Vorſtellungen ſind eben ſo geregelt, wie die Geſetze der Bewegungen, welche ſie repräſentiren. (T. II. P. I. p. 99.) Der entſcheidende Willensakt, der Entſchluß reſultirt aus den vorhergehenden Willensakten, wie in der Mechanik eine zuſammengeſetzte Bewegung aus vielerlei zuſammenlaufenden Bewegungen und Beſtrebungen des beweglichen Körpers entſpringt. (Theod. §. 22.) Die Seele iſt frei, Alles kommt aus ihr ſelbſt, ſie iſt Grund aller ihrer Beſtimmungen; aber die Vorſtellungen entſpringen immer aus vorhergegangenen Vorſtellungen bis ins Unendliche fort, daher auch die Kraft und Thätigkeit der Subſtanz nichts Anderes bedeutet, als daß jede Subſtanz mit ihrem künftigen Zuſtand ſchwanger geht *), und dieſe unendliche Reihe endet in einem Pré, einer Vorherbeſtimmung, die ihre Grundlage an einem Weſen hat, das nicht in der Identität mit

*) T. VI. p. 214.

dem Begriffe der Seele, der Monade, die doch der urſprüngliche Grundbegriff iſt, gefaßt iſt und daher inſofern in einem äußerlichen Verhältniß zur Monade ſteht. Obgleich L. urſprünglich die Seele als die Einheit und Wirklichkeit, als die weſenhafte Form des Leibes, als die Entelechie, wodurch er das iſt, was er iſt, gefaßt und gedacht hat, ſo verfällt er doch in der Darſtellung oder nähern Beſtimmung in eine mechaniſche Trennung der Seele und des Leibes, ſtellt beide als zwei beſondere, ſelbſtſtändige Weſen vor, die ſich nur dadurch von einander unterſcheiden, daß das eine das zuſammengeſetzte, das andere das einfache Weſen iſt; daher es nicht zu verwundern iſt, daß das idealiſtiſche Princip: das moi, worauf bei L. urſprünglich, an ſich (der Idee nach), die Einheit und Einfachheit der Seele ſich gründete, in der Leibnitziſch-Wolfiſchen Schule ſich ganz verlor, und die Seele al pari dem Leibe wie ein äußerliches Objekt fixirt wurde, nur daß es als das einfache Ding gefaßt war. So tief daher auch L. darin iſt, daß er das Dunkle, Verworrene, Unfreiwillige, Paſſive, kurz das Andere, das Negative des Geiſtes oder der Seele vermittelſt der myſteriöſen verworrenen Vorſtellungen in die Seele aufnahm, und ſo in ihrer eignen Tiefe das Medium, das Princip ihrer Einheit oder ihres Zuſammenhangs mit dem Leibe ſuchte, ſo läßt er doch am Ende beide wieder wie zwei Parallellinien neben einander fortlaufen. Die Seelen ſtellen zwar Alles vor, was in den Leibern vorgeht; in beiden iſt der nämliche Inhalt, die Seelen ſind inſofern nichts als „Repräſentationen der Phänomene“, ja in ſeinem Briefwechſel mit Des-Boſſes nennt er die Seele ſogar das „Echo des Aeußern“ — eine Stelle, aus der eine kleingeiſteriſche, hypochondriſche, ſchadenfrohe Kritik allerlei obiöſe Konſequenzen herausziehen könnte, die aber glücklicher Weiſe in der Leibnitziſchen Philoſophie ſelbſt ſchon dadurch gehoben wird, daß die denkende Seele einen immanenten Inhalt hat, und ſich ſelbſt Gegenſtand iſt —; aber Leib und Seele korreſpondiren nur mit einander, wie zwei Telegraphen; beide ſind zwei, ſind getrennt von einander, beide handeln daher nach ihren eignen Geſetzen, „die Lei-

der nach den phyſikaliſch-mathematiſchen Geſetzen, die Seelen nach den logiſch-ethiſchen Geſetzen." Die tiefſten Ideen Leibnitzens ſind Blitze, Lichtpunkte, aber ſo wie ſie ſich Ausdehnung geben, in der Darſtellung zum Sein für Andere kommen, ſo verlieren ſie ſich in den Formen der Vorſtellungen ſeiner Zeit; ſo die Idee der Seele. [76] Allerdings hat Leibnitz die Idee der Seele dadurch bewahrt, daß er die Vorſtellung eines phyſiſchen Einfluſſes beſeitigte, denn dieſer kann nur da ſtattfinden, wo die Seele ſelbſt wieder im Grunde als ein phyſiſches Weſen vorgeſtellt wird; allerdings hat es auch ſeine Richtigkeit, wenn einmal Leib und Seele als zwei beſondere Weſen vorgeſtellt werden, daß ihre gegenſeitige Einwirkung ſich nach ihrer beiderſeitigen, unterſchiedenen Natur richten muß, ſo daß, was dem einen durch das andere geſchieht, immer in dem Weſen deſſelben zugleich ſeinen Grund haben muß, nichts Fremdartiges ihm aufgedrungen werden kann. Aber in dieſer Hypotheſe, wo die Leiber handeln, als gäbe es keine Seelen, als wäre die Lehre der Materialiſten begründet, verliert die Seele die Bedeutung, die ihr doch urſprünglich vindicirt iſt. Sie wird ein müßiges Princip, faſt wie der νοῦς des Anaxagoras, ſie iſt nur die allgemeine Urſache; das Beſondere, das Detail der Erſcheinungen wird nur aus mechaniſchen Urſachen abgeleitet. Leibnitz tadelt daher einen Morus, Zimmermann und Andere, wenn ſie Erſcheinungen, wie die Kohäſion aus einem geiſtigen Princip ableiten wollen. Er hat auch inſofern recht, als jede beſtimmte, materielle Erſcheinung ihren beſtimmten materiellen Grund hat, und wir daher, wenn wir Etwas von der Natur erkennen wollen, zunächſt ſeine ſpecifiſche materielle Urſache entdecken müſſen. Er konnte daher auch eben wegen dieſer Verknüpfung des Mechanismus und Idealismus, welcher zufolge „Alles zugleich auf metaphyſiſche und mechaniſche Weiſe geſchieht", von ſeinem Syſtem rühmen, daß es die entgegengeſetzteſten Philoſophieen in ſich vereine, den Demokrit mit dem Plato, den Ariſtoteles mit den modernen Philoſophen verbinde. Aber der Mechanismus wird nur im Principe mit dem Idealismus verknüpft,

und von der Seele abgeleitet und abhängig gemacht; im Besondern erſcheint er wie eine ſelbſtſtändig wirkende Macht, die neben der Seele einher läuft. [77]

Indeß erhellt aus den Principien der Leibnitziſchen Philoſophie, wie ſie früher entwickelt wurde, daß, wenn Leibnitz von Leib und Seele wie von zwei beſondern Subſtanzen ſpricht, ſogar ſagt, die Leiber handeln, wie wenn keine Seele wäre, dies Redensarten ſind, die nur phänomenologiſche Bedeutung haben. Denn die Seele iſt ja allein das Princip der Thätigkeit und Wirklichkeit, und nicht das Princip allein, ſondern das Thätige, Wirkliche ſelbſt; die Leiber ſind nur Aggregate der Monaden, und die Frag nach dem Zuſammenhang der Seele mit dem Leibe reducirt ſich auf die Frage nach dem Zuſammenhang der Monaden oder Subſtanzen überhaupt untereinander. Leider begreift aber auch dieſen Leibnitz sub specie mechanismi, unter dem Verhältniß der Zuſammenſetzung, was darin ſeinen nächſten Grund hat, daß der Begriff des Atoms, ſo ſehr es auch Leibnitz bekämpft und ſo ſehr auch die Monade ſich vom Atom unterſcheidet, dennoch als Geſpenſt in der Monade fortſpukt. Die Monaden ſind die „wahren Atome;“ die Monade iſt zwar kein hartes, kein ausgedehntes, kurz kein körperliches, ſondern ein „geiſtiges Atom,“ aber doch noch immer Atom; die Seele — das Princip der Einheit an ſich — wird darum nur zu einem Princip der Trennung. So ſehr die Monade als ein ſeelenhaftes, vorſtellendes Atom in innerlicher Beziehung zu den andern ſteht — denn ohne ſie wäre ſie inhaltslos, ſie iſt weſentlich ein Spiegel derſelben —; ſo tritt doch das Geſpenſt des Atoms immer in die Mitte zwiſchen die eine und die andere Monade und verhindert ihre reale Verbindung. Sie bleiben ſich ferne, vermeiden alle unmittelbare Berührung, damit ja keine ſtörend und verletzend in die andere eingreife; die Monaden erkennen ſich daher nicht unmittelbar, wie ſie an ſich ſind, keine ſieht der andern durchs Geſicht ins Herz; ſie nehmen ſich nur als Phänomene wahr; — die Kantiſche Trennung zwiſchen Anſichſein und Fürandresſein liegt der

Monade ſchon im Sinne — der Schleier der Materie verhüllt ſie vor einander. Zwar liegt dieſer mechaniſchen Trennung der Monaden von einander ein tiefer idealiſtiſcher Gedanke zu Grunde, kein anderer als der: die Paſſionen der Dinge und Weſen ſind im Grunde nur Aktionen; ſie leiden nicht, indem ſie zu leiden ſcheinen; nichts kann von Außen in ein Ding kommen, was nicht der Möglichkeit, der Kraft nach ſchon in ihm liegt; alle Beſtimmung iſt nur Entfalung; keinem Dinge kann Gewalt angethan werden, denn was ihm ɔſchieht, geſchieht ihm nur, weil der Grund davon in ihm liegt, weil ɞ geſchehen kann, die äußerliche Affektion alſo nur das Phänomen iner innerlichen Potenz und Qualität iſt. [78] Aber warum iſt es othwendig, um die rohe Vorſtellung von äußern Einflüſſen und Eindrücken, die die Subſtanz der Weſen zu einem nachgiebigen Mehltei macht, zu beſeitigen, auf das Extrem überzuſpringen und zu der uöengſamen Härte und Sprödigkeit des Atoms ſeine Zuflucht zu nehmen, wenn auch dieſe Sprödigkeit und Härte in einem geiſtigen Sinnverſtanden werden ſollte? Die Elaſticität iſt das Weſen der Subſtan [79] Allerdings geht die perceptio auch in einen influxus physic über, allerdings leidet die Subſtanz von andern Subſtanzen, wirbeſtimmt von ihnen; aber ſie ſtellt ſich wieder her, und eben auf dir Wiederherſtellung beruht ihre Selbſtthätigkeit und Selbſtſtändigkeit. Eine Subſtanz bedarf allerdings der andern; es findet staeine Abhängigkeit des gegenſeitigen Bedürfniſſes; Hunger und Dit ſind die Bande, die uns an einander knüpfen; aber in der Befriigung des Bedürfniſſes ſtellt die Subſtanz ihre Freiheit und Selbändigkeit wieder her. Darum ſtehen die Subſtanzen oder Monadencht bloß in dem Verhältniß der Herrſchaft und Dienſtleiſtung zu einar; inbrünſtigere, ſubſtanziellere, dem Begriffe der Seele entſpreche Verhältniſſe verknüpfen ſie: Noth, Blutsverwandtſchaft, Neigun Verlangen, Liebe. Die Natur trennt und unterſcheidet nicht nurie verbindet auch. Sie individualiſirt nicht allein; das Individuiſt nur die Exiſtenz, das Weſen aber die Art,

die Gattung. Und vor der Identität der Art, des Weſens verſchwindet die Bedeutung des atomiſtiſchen principium indiscernibilium, des individuellen Unterſchieds, damit die Bedeutung des *einzelnen* Individuums ſelbſt. Die Natur producirt Individuen in *Maſſe*, in unbeſchränkter Vielheit, und ſie producirt um ſo mehr Individuen, je niedriger die Art oder Gattung iſt. [80] Durch die Vielheit aber verliert ein Weſen ſeinen ſpecifiſchen Werth, ſeine Bedeutung, ſein dic cur hic, es wird ein *gleichgültiges* Daſein. Dieſe Gleichgültigkeit iſt eben der Schmerz des individuellen Lebens, die Quelle ſeines Elends, ſeine *Πενία*, aber eben darin auch der innere Impuls der Thätigkeit. Die Gleichgültigkeit unſeres individuellen Daſeins aufzuheben iſt der Zweck unſeres Lebens, der Trieb unſerer Handlungen, die Quelle unſerer Tugenden, wie unſerer Fehler und Mängel. Der Menſch will und ſoll etwas *Diſtinktes* werden. Er will und ſoll ſich einen qualitativen Werth, eine weſentliche Bedeutung geben, und dieſe liegt nur in ſeinem Unterſchiede, der ſeine Species, ſein *εἶδος* iſt. Aber als bloßes Individuum verliert er ſich als ein der Art nach unterſchiedsloſer Waſſertropfen in dem langweiligen Strome der gleichgültigen Vielheit. Verliert der Menſch die Intereſſen, die ſein individuelles Daſein ſpecificirten, kommt ihm die Gleichgültigkeit ſeiner entblößten Individualität zum Bewußtſein: ſo verliert er den Unterſchied zwiſchen Sein und Nichtſein; das Daſein wird ihm zum Ekel; er endet mit Selbſtmord, d. h. er vernichtet ſein Nichts. Die Individuen, die ſich nicht mehr von einander unterſcheiden oder nicht mehr verdienen unterſchieden zu werden, bilden in der Natur, wie im Menſchenleben die *Maſſe*, die der Geiſt von einem höhern Standpunkt aus als einen für ſich ſelber todten, nur für den Geiſt als ein Werkzeug ſeiner Thätigkeit lebendigen Stoff betrachtet. Eben darum war es eine innere Nothwendigkeit, daß der Idealismus von den atomiſtiſchen und ſinnlichen Beſtandtheilen, mit denen er noch in der Leibnitziſchen Philoſophie vermengt war, gereinigt, in einer höhern, ſtrengern Bedeutung erfaßt wurde, daß die Seele ihre unbeſchränkte Tole-

ranz und Lebensluſt verlor, mit der Kritik der reinen Vernunft in ſich ging, die ſchlechte Geſellſchaft mit den animalculis spermaticis und andern Weſen dieſes Gelichters aufgab, höhere, ethiſche Forderungen an das Leben machte, — eine innere Nothwendigkeit alſo, daß der heitere, lebensvolle Polytheismus der Leibnitziſchen Monadologie in den rigoroſen, aber um ſo geiſtgemäßeren und intenſiveren Monotheismus des „tranſcendentalen Idealismus" überging.

Anmerkungen.

1. Leibniz führt ſelbſt als Grund, warum in Deutſchland ſpäter als in England und Frankreich die ſcholaſtiſche Philoſophie untergegangen ſei, den Umſtand an, daß man nicht deutſch philoſophirt habe. Ego certe ea ratione factum esse arbitror, ut in Anglia, Galliaque paullatim scholastica philosophandi ratio exoleverit, quia jam dudum illae gentes philosophiam sua lingua excolere coeperunt, ut ipsi plebi quodammodo atque etiam feminis aditus de talibus judicandi sit factus. Idem haud dubie factum esset apud Italos, nisi ibi Theologi scholastici cognatis sibi philosophis subsidio venissent. In Germania inter alias causas ideo fixior est scholastica philosophia, quod sero et ne nunc quidem satis germanice philosophari coeptum est. (Dissert. de stilo philos. § 12. Op. Omn. T. IV.) Den Grund hiervon findet L. jedoch (ebend. § 13) in der deutſchen Sprache, indem dieſe von der lateiniſchen toto coelo unterſchieden ſei, während der Uebergang von der lateiniſchen zur italieniſchen und franzöſiſchen Sprache wegen ihrer Verwandtſchaft mit ihr leichter geweſen ſei. Aber eben deswegen, bemerkt er, ſei auch die deutſche Sprache, wenn man die Ueberſetzbarkeit eines ſcholaſtiſchen Terminus in eine lebende Sprache zum Maße ſeiner Realität mache, wie dies die neuern Philoſophen thaten, um die Scholaſtiker damit aufs Eis zu führen, vor allen andern der beſte Probierſtein, denn ſie könne nur reale Begriffe, keine Chimären ausdrücken. Wie tief iſt dieſe Bemerkung gegen die verkehrte Zumuthung, die gelehrte Pedanten den deutſchen Philoſophen machten, ihre Gedanken doch in der lateiniſchen Sprache auszudrücken! Hegel ſtimmt hierin, wohl unwillkührlich, ganz mit L. überein, wenn er für die poſitiven, realen Begriffe einer Sphäre deutſche, dagegen für die bloßen Reflexionsbegriffe fremde Worte gebraucht, obgleich dieſer Gebrauch, ſetze ich 1847 hinzu, ſich keineswegs rechtfertigen läßt, denn es ſtammen ja dieſe Worte nur aus der Zeit, wo man noch nicht deutſch philoſophirte. So haben wir für einen und denſelben Begriff zwei Worte; aber weil wir zwei Worte vorfinden, ſo finden wir da-

für auch natürlich in unſerm Kopfe zwei Begriffe, machen die zufällige, ſprachliche Zweiheit oder Vielheit zu einem nothwendigen Denk= — und was eins iſt — Ding=unterſchied. Weil aber für ein deutſches Ohr — und ſelbſt im Denken ſprechen und hören wir unſere Gedanken — ein ausländiſches Wort immer etwas Fremdartiges und Sonderbares an ſich hat, ſo wird natürlich der philosophus Teutonicus dem deutſchen Worte den Vorrang, alſo dem mit der Muttermilch eingeſogenen „Sein" die Bedeutung des Unmittelbaren, Erſten, Urſprünglichen, der aber erſt auf dem Gymnaſium eingeſchulten „Exiſtenz" die Bedeutung des Mittelbaren und Abgeleiteten geben. So finden die Myſterien unſerer vorweltlichen Logik und Metaphyſik unter dem Hammer unſerer Gehörwerkzeuge ihre Auflöſung! Doch zurück zu Leibniz. Was ſein Verhältniß zur deutſchen Sprache betrifft, ſo hat dieſes, wie ſo vieles Andere, bekanntlich erſt Guhrauer in das rechte Licht geſetzt. Ich verweiſe daher auf ſeine Einleitung zu den von ihm herausgegebenen „Deutſchen Schriften Leibniz's." I. Bd. 1838. S. 52—78 und ſeine „Biographie L.'s" 1846. II. Th. S. 131—143.

2. Was das Verhältniß der deutſchen Myſtik zu Leibniz betrifft, ſo hat dieſe offenbar keinen unmittelbaren Einfluß auf ſeine Philoſophie ausgeübt. Sie lag ſchon ſeinem univerſalen, polyhiſtoriſchen Sinne ferne. Nur ein beſchränkter Sinn, ein in ſich zurückgezogenes Gemüth iſt für die Myſtik empfänglich, ja ſelbſt ihre Baſis. Aber L. ſchloß keineswegs die Myſtiker von ſeiner Lektüre aus; er kannte ſie, wie ſich von ihm erwarten läßt, recht gut, und lobte ſie ſelbſt. So erwähnt er des Valentin Weigel und des Angelus Sileſius mit Lob in ſeinem Discours de la conformité de la foy avec la raison § 9 und in einer Epistola ad Hanschium, worin er jedoch bemerkt, daß die Einheit mit Gott allerdings das Ziel der menſchlichen Seele ſei, aber keine ſolche, wie ſie anzunehmen ſchienen, nämlich, welche die einzelne Subſtanz abſorbirt und ihre Eigenheit und Selbſtthätigkeit aufhebt. Rühmend gedenkt er des P. Spee in ſeiner Theodicee § 96—98. Jacob Böhm jedoch kommt ſchlecht bei ihm weg. Er nennt ſeine Gedanken spectra imaginationis, und ſagt, daß er zu einem Beiſpiel dienen könne, was für Monſtra von Meinungen zum Vorſchein kämen, wenn halbgelehrte Leute auf die Spekulation verfielen und nun die Zügel ihrer Phantaſie ſchießen ließen. Ut in Jacobo Bohemo hodie exemplum babemus, qui, cum libros quosdam metaphysicos, mysticos, chemicos lingua vernacula legisset, mirabiles nugas commentus est, quae multis in rerum superficie baerentibus magna mysteria videntur. (Op. Omn. p. 207.) Im Allgemeinen gibt er der Myſtik keine objektive, ſcientifiſche Bedeutung, ſondern nur eine ſubjektive, um ihrer Sprache willen. Je ne méprise pas même, ſagt er ebendaſelbſt p. 211, les Mystiques; leurs pensées sont le plus souvent confuses, mais comme ils se servent ordinairement de belles allégories ou images, qui touchent, cela peut servir à rendre les vérités plus acceptables, pourvû qu'on donne un bon sens à ces pensées confuses. So nimmt er auch (in ſeinen Nouveaux Essais) beiſtimmend den Ausſpruch J. Böhms an, daß die deutſche Sprache am meiſten den Ton der Mutterſprache oder der Sprache Adams bewahrt habe. Uebrigens unterſcheidet auch L. zwiſchen der Schale und dem Kern der Myſtik, zwiſchen wahrer und falſcher Myſtik. Ja L. ſchrieb ſelbſt eine kleine, erſt durch Guhrauer bekannt gewordene Abhandlung: „Von der wahren Theologia mystica. — Was aber

das Verhältniß der Italiener und Franzoſen zu L. betrifft, ſo war dieſes offenbar ein poſitiv erregendes und beſtimmendes. Mag man von der vielgeprieſenen Univerſalität des Deutſchen noch ſo viel reden: die Eigenſchaft wenigſtens, den Anfang zu machen, geht ihm ab. Er hat wohl die Fähigkeit zu Allem, aber er iſt die potentia der Scholaſtiker, die einer äußern Anregung bedarf. Dem Franzoſen gebührt das Verdienſt — wenn anders da von Verdienſt die Rede ſein kann, wo es ſich von welthiſtoriſcher Beſtimmung handelt — wenn auch nicht den erſten Anfang zu machen, doch Etwas zur Weltſache zu erheben. Er entdeckt zwar nicht zuerſt das Geheimniß, das der Weltgeiſt zu einer Zeit im Sinne hat, aber er ſpricht es zuerſt aus. Er iſt der Kolporteur des Weltgeiſtes. So erhielt denn auch L. unbezweifelbar die Anregung zum Philoſophiren im Sinne der neuern Philoſophie von Carteſius, der ſchon frühzeitig in ſeine Hände fiel. (Ludovici Hiſtorie der Leibnitziſchen Philoſophie cap. II. § 18.) Zwar ſagt L., in einer Stelle im Otium Hannov., er ſei froh, daß er mit C. erſt bekannt geworden ſei, als ſchon ſein Kopf voll von eignen Gedanken war, ſo daß er nicht, wie die Carteſianer, welche er wegen ihrer ſklaviſchen Anhänglichkeit als unfruchtbare Paraphraſten bezeichnet, ſeine Freiheit und Selbſtſtändigkeit über dem Studium deſſelben verloren habe; aber wenn auch L. unendlich davon entfernt war, ein formeller Schüler des C. zu werden, ſo hat er ſich doch — was überhaupt das Verhältniß eines freien Geiſtes zu einer gegebenen Philoſophie iſt — die Principien ſeiner Philoſophie angeeignet, wie dies ſeine frühern Schriften beweiſen, wo er nur mechaniſche Begriffe in der Naturphiloſophie zu Grunde legte. In ſeinen Nouveaux Essais, p. 27, wo er von ſich in der Perſon des Theophilos ſpricht, geſteht er ſelbſt ein, daß er Carteſianer war, wenn er ſagt: je ne suis plus Cartésien. Unentſchiedener iſt ſchon der Natur der Sache nach L.'s Verhältniß zu den Italienern. Aber die Bekanntſchaft namentlich mit einem Bruno, von dem er jedoch ſeltſamer Weiſe urtheilte, daß er wohl Geiſt, aber nicht viel Tiefe habe, und einem Campanella, den er beſonders hochſchätzte, konnte nicht bei ſeinem Sinne wirkungs- und bedeutungslos für ſeine philoſophiſche Denkart bleiben. Eine Verwandtſchaft wenigſtens ſeiner Ideen mit denen dieſer Denker iſt unverkennbar. Auch gab er ſchon im Jahre 1670 den heftigen Antiſcholaſtiker Marius Nizolius mit Anmerkungen heraus, in denen er ſeine Tendenz mit vielem Lobe anerkennt und bis auf gewiſſe Punkte, wie z. B. den Begriff des Allgemeinen und ſeine Angriffe gegen Ariſtoteles, mit ihm übereinſtimmt. — Unter ſeinen deutſchen Vorgängern nennt Leibnitz mit großer Verehrung als einen vir vere philosophus den Joachim Jung (geb. 1587, geſt. 1657). Er ſetzt ihn einem Campanella, Carteſius, Galilei, Pascal an die Seite. Jungium nullo illorum inferiorem censeo (Op. Omn. T. VI. p. 69). An einer andern Stelle (T. III. p. 245) nennt er ihn eximius nostri saeculi philosophus et mathematicus, qui multa ante Cartesium praeclara cogitata habuerat circa scientiarum emendationem. In der Geſchichte der Botanik iſt er rühmlichſt bekannt. Als Entomologen erwähnt ſeiner L. T. IV. p. 47 Diss. de stilo ph. Ebendaſelbſt ſagt er: Hoc vero saeculo illustrati Aristotelis Germanis maxima laus debetur, und führt unter den Männern, welche den Theil von der Demonſtration erläutert hätten, auch den Jungius an. Wo anders nennt er ihn als den Verfaſſer einer empiriſchen Geometrie. Als Metaphyſiker citirt ihn, nisi fallor, L. nirgends.

Zu einer ſelbſtſtändigen Philoſophie ſcheint er ſich nicht erhoben zu haben. Leider! konnte ich mir von ihm, wie auch von ſo manchen andern ſeltenen Namen, die in der literäriſchen Fundgrube der L. Schriften vorkommen, kein Werk verſchaffen. Jung's Opusc. botanico-physica erſchienen zu Coburg 1447. — Unter den deutſchen Vorgängern Leibnitz's kann man füglich auch den Nicol. Taurellus (geb. 1547, geſt. 1606) anführen. L. nennt ihn irgend wo, wenn ich mich nicht irre, bezeichnend den deutſchen Scaliger. *) T. war Ariſtoteliker, aber kein buchſtäblicher, ſondern geiſtiger, kritiſcher, ſelbſtſtändig denkender. Ich gehöre, ſagt er in der Vorrede zu ſeinen Alpes caesae 1597, keiner Schule an; weder des Averrhoes, noch des Alexanders, noch ſelbſt des Ariſtoteles Anſehn beſtimmt mich, anzunehmen, was der Wahrheit widerſpricht. Liberum probo philosophandi genus. So verwirft er z. B. wie Leibnitz die Tabula rasa des Ariſtoteles. Der Geiſt, ſagt er, iſt der Urſprung aller Wiſſenſchaft; der Geiſt kann nicht mit einer leeren Tafel verglichen werden, denn er iſt nichts Körperliches oder rein Leidendes, ſo daß ihm, wie dem Wachs das Siegel, die Vorſtellungen der Dinge eingedrückt werden könnten. (Philosophiae Triumphus. Basileae p. 61. 69.) Er verhält ſich überhaupt zu den Ariſtotelikern, namentlich zu dem Cäſalpinus, gerade ſo, wie Leibnitz zu Spinoza. Wie L. der Einheit der Spinoziſtiſchen Subſtanz die Vielheit der Subſtanzen, ſo ſetzt Taurellus der Einheit der Cäſalpiniſchen Gattung Seele, Form oder Vernunft die Vielheit der Seelen und Formen gegenüber, *ut tot revera sint formae, quot sunt individua*. (Alpes caes. p. 155.) Es iſt kein Zweifel, ſagt er (ebend. p. 274), daß eben ſo viel menſchliche Geiſter ſind, als Seelen, und eben ſo viele Seelen, als Menſchen (159). Die Verſchiedenheit der Seelen, der Geiſter iſt keine zufällige, ſondern weſentliche (328). Wie L. gegen Spinoza die Selbſtſtändigkeit des menſchlichen Geiſtes behauptet, läugnet, daß er ein Theil der Gottheit, ſo T. gegen Cäſalpinus. Ich nenne den, ſagt er, einen Ketzer, welcher den menſchlichen Geiſt für einen Theil der göttlichen Subſtanz hält. Der Menſch hat ſeinen *eigenen Geiſt*, wozu bedarf er alſo noch, an einem andern Geiſte Theil zu nehmen? (Ebend. p. 323, 24). Wie L. gegen die pantheiſtiſche oder myſtiſche Auflöſung der Seele in Gott nach dem Tode polemiſirt, ſo T. dagegen, daß nach dem Tode mit der Aufhebung der Materie, welche nach Cäſalpin die Urſache der Vielheit und Verſchiedenheit, alle Seelen Eine Seele, Eine Subſtanz, Ein Gott werde. (Ebend. p. 327, 377.) Wie L. gegen die Weltſeele oder den Naturgott den überweltlichen, ſubjektiven, menſchlichen Gott, gegen die Nothwendigkeit die Zufälligkeit, gegen die „blinde" Naturwirkung die Abſicht, den Zweck, gegen die Emanation oder logiſche Conſecution die Creation, überhaupt gegen den Pantheismus oder Spinozismus den Chriſtianismus, ſo macht auch N. Taurellus gegen die heidniſche Philoſophie der Ariſtoteliker, insbeſondere des Cäſalpinus die chriſtliche Philoſophie geltend. Christianam profitemur Philosophiam. (Ebend. Praefatio p. 29.)

*) Scaliger iſt jedoch Realiſt (Exoter. Exercit. ad Cardanum. Exercit. 307. 22. Universalia sunt res extra intellectum), während Taurellus Nominaliſt iſt. (Alpes caesae p. 120.) Quicquid est, unum quiddam esse et singulare. Eine übrigens, wenigſtens hier, ſehr gleichgültige Differenz.

3. Non piguit, mature tractare philosophorum spinas, ut puer adhuc de principio individui dissertationem ederem, deferenderemque, et quaestionis philosophicas ex jure collectas, atque in lucem emissas, jam artium Magister, aetate tamen revera puerili tuerer. Ut ea non memorem profundiora, quae iam tum in chartam conjeci, sed quae lucem non viderunt. Siehe Ep. ad Seb. Kortholtum. Ep. 176. 174. 199 in: Epist. ad Diversos. Chr. Kortholtus Lipsiae 1734 und Ludovici Hiſtorie der L. Phil. cap. II. § 26. 30., beſonders aber die höchſt intereſſante Vita L. a se ipso breviter delineata in Guhrauer's Biographie II. Th. Beil.

4. Allerdings gab es auch in Frankreich und England Männer, die keineswegs die alte Philoſophie verwarfen, ſondern ſie vielmehr anerkannten und mit der neuern zu verbinden ſuchten. Aber es waren nicht die erſten, bedeutungsvollſten Geiſter, und nur dieſe können zum Maßſtab einer Charakteriſtik dienen.

5. Uebrigens bewahrte L. ſeine Freiheit ſo gut als es nur immer in ſeinen Verhältniſſen möglich war. Vixit ille, ſagt Feller in ſeinem Otium Hanoveranum, in otio literario caelebs et genio suo convenienter, titulo quidem et emolumentis consiliarii Justitiae intimi, nec non Historiographi Brunsvicensis gaudens, sed ordinatae et pragmaticae vitae rationi se adstringi haud passus, nec in consessum Ministrorum Status admissus, nisi cum de rebus ad historiam et jus publicum spectantibus consultaretur. Doch war es nicht zu vermeiden, daß nicht L. manchen Lieblingsgedanken, manche Neigung andern Beſchäftigungen, die ihm eine äußerliche Nothwendigkeit auferlegte, zum Opfer brachte. So ſchreibt er an Bayle: J'ai assez travaillé à l'histoire d'Allemagne . . . . Mais si j'avois la choix je préférerois l'histoire naturelle à la civile. (Commerc. Epistol. Feder. p. 131.) Ueber L.'s Beſchränkung, die Kolliſionen zwiſchen ſeinem Geiſte und ſeiner Stellung, zwiſchen dem Philoſophen und Hofmann ſiehe Guhrauer's Biogr. I. Th. S. 216. II. Th. S. 28, 188—191.

6. In Betreff ſeiner Vorſicht, nicht gegen die kirchliche Lehre zu verſtoßen, vergleiche man den 16ten Brief ad Hanschium, wo er ſagt: Neque enim revera quidquam inesse (Theodiceae) puto, quod recedat a nostris libris symbolicis. An einer andern Stelle (T. VI. p. 224 vom Jahre 1695) ſchreibt er, daß er bereits einige Gedanken über die Dynamik veröffentlicht habe, was aber die theologiſchen Gedanken betreffe, ſo müſſe man zurückhaltender ſein, das Nothwendigſte ſei bereits bekannt, das Tiefere aber könne nur für die auserleſenen Geiſter paſſen. Margaritae non sunt objiciendae porcis. Haben wir in ſeiner Theodicee dieſe Perlen, oder hat er ſie auch da für ſich zurückbehalten? — Leſſing dreht übrigens die Behauptung Eberhard's und Anderer, daß L. ſein Syſtem den herrſchenden Lehrſätzen angepaßt habe, geradezu um und ſagt dagegen: „er ſuchte die herrſchenden Lehrſätze aller Parteien ſeinem Syſtem anzupaſſen. L. nahm bei ſeiner Unterſuchung der Wahrheit nie Rückſicht auf angenommene Meinungen, aber in der feſten Ueberzeugung, daß keine Meinung angenommen ſein könne, die nicht von einer gewiſſen Seite, in einem gewiſſen Verſtande wahr ſei, hatte er wohl die Gefälligkeit, dieſe Meinung ſo lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, dieſe gewiſſe Seite ſichtbar, dieſen gewiſſen Verſtand begreiflich zu machen. Er ſchlug aus Kieſel Feuer, aber er verbarg ſein Feuer nicht in Kieſel." (Leſſing's

ſämmtl. Schriften 7. Theil.) Allerdings paßte L. Alles ſich an, aber auch bei dieſer Accomodation mußte er doch auf das Anzupaſſende Rückſicht nehmen.

7. Memini, erzählt Hanſch (in ſeinen Leibnitzii Principia phil. more geom. dem.), Leibnitzium, cum Lipsiae me conveniret, et potu coffeae cum lacte, quo quam maxime delectabatur, uteremur ambo, in discursu de hoc argumento inter alia dixisse: se determinare non posse, an non in hocce vascalum, e quo potum hauriebat calidum, Monades ingrederentur, quae suo tempore futurae sint animae humanae.

8. Nur gegen Puffendorf beſchuldigt Brucker L. der Ungerechtigkeit. Er ſtützt ſich hierüber auf eine Stelle aus der Repons ad II. Epist. Bierlingii, welche alſo lautet: Receperat is (Puff) aliquando in se curationem negotii cujusdam mei in Suecia, sed per amicos didici, contraria omnia ab illo acta esse, und ſetzt dann hinzu, inde optime eum animatum virumque bonum fuisse negat, mit dem Ausruf: Ita magni quoque viri homines sunt! Es heißt jedoch hier vorher bloß, daß eine Vergleichung zwiſchen Puffendorf und Thuanus nicht angeſtellt werden könne, indem T. eine große, P. nur eine mittelmäßige Gelehrſamkeit beſeſſen habe, und L. fügt dann noch hinzu, neque optime animatus erat interdum (ut ipse expertus sum), quum Thuanum optimum fuisse virum constet.

9. Dieſe Definition gab L. ſchon in der Vorrede zu ſeinem Codex juris gentium diplom. (oder vielmehr, wie Guhrauer bemerkt, ſchon in ſeinem Specimen demonstrationum politicarum 1669), bringt ſie aber ſpäter noch ſehr häufig, mit einigen Verſchiedenheiten im Ausdruck vor, z. B. T. II. p. 224. Wir haben in dieſer Definition L.s ethiſches Princip. Jeder will nothwendig glücklich ſein. Neque enim per naturam rerum fieri potest, ut quisquam suae felicitatis rationem non habeat (ad Hanschium. § VI.). Ich ſtimme vollkommen, ſchreibt er an Bernoulli Epist. 8, dem Malebranche und Cicero bei, wenn ſie ſagen, der Menſch ſei nicht ſich, ſondern Andern geboren. Ja es iſt ein ausdrücklicher Lehrſatz von mir, daß man um ſo mehr ſein eignes Glück befördert, je mehr man das gemeine Beſte ſucht. Nos affections naturelles, ſchreibt er in ſeinem Urtheil über die Werke des Grafen Shaftsbury, font notre contentement, et plus on est dans le naturel, plus on est porté à trouver son plaisir dans le bien d'autrui. Il n'y a point, ſagt er in der Vorrede zur Theodicee, de plus grand intérêt particulier que d'épouser celui du général, et on se satisfait à soi-même en se plaisant à procurer les vrais avantages des hommes. Vortrefflich! Uebrigens kann ich eben ſo gut umgekehrt ſagen: der Menſch iſt ſich, nicht Andern geboren; denn man kann nicht wahrhaft gut ſich ſelbſt ſein, ohne Andern gut zu ſein, nicht ſich ſelbſt beglücken, ohne Andere zu beglücken. Nichts iſt unſinniger und verderblicher, als die Selbſtverläugnung zum erſten Princip zu machen. Das Erſte iſt die Selbſtbejahung, von ihr muß ich ausgehen, ſonſt habe ich kein Maß und Fundament, die Selbſtverneinung hat nur kritiſche Bedeutung und muß der Selbſtbejahung untergeordnet werden. La sagesse, ſagt Leibnitz (à Mr. Arnaud) est la science de la félicité. Quod nobis ipsis maxime utile est, id Deo maxime gratum. (L. Opp. phil. Erdmann. XIII. p. 87.) Dei finis sive scopus est laetitia propria seu amor sui (ibid. Nro. LXXVII) Gott ſelbſt iſt nach L. nichts andres als die Glückſeligkeit als Weſen.

10. Fr. Schlegel — ein Muſter von Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit in philoſophiſchen Dingen — ſagt in ſeiner Geſchichte der alten und neuen Literatur 2. Thl. p. 243, daß Leibnitz, der ſelbſt ſagt: non laudo quod viri docti interdum non nominant eos a quibus profecere (Ep. 66 ad Bernoulli), „wohl von denen Philoſophen, mit welchen er übereinſtimmt, manche, die weniger bekannt waren, nicht genannt, und die eigentlichen Quellen, aus denen er geſchöpft hatte, verſchwiegen habe.“ Legt er vielleicht die Stelle in Fellers Vitae L. supplementum (Otium Hanov.), wo es heißt: In conclave, ubi libros suos asservabat, non facile quempiam introire sinebat, ne quis rimari posset, unde profecerat, nam ipse me docuerat ex catalogis et libris doctorum virorum studia eorum cognosci posse, in dieſem Sinne aus? Ich dächte aber, daß L. offen und ausführlich genug ſeine Quellen angegeben hat, wenn er den Ariſtoteles und die neuern Philoſophen, den Plato und den Demokrit, die Eleaten und die Sceptiker, die Pythagoräer und Cabbaliſten als die Momente anführt, die ſeine Philoſophie in ſich vereinige, daß er keine Philoſophen weiter zu nennen brauchte, indem er mit dieſen das Univerſum des denkenden Geiſtes genannt hat. Was die einzelnen Gedanken L.'s betrifft, ſo haben ſchon Ludovici, Brucker, Dutens die verwandten Stellen aus den ältern und neuern Philoſophen angeführt. So citirt Dutens aus Sextus Empiricus eine Menge von Pythagoräiſchen Sätzen, wie z. B. *πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον ἐξ ἀφανῶν ὀφείλει συνίστασθαι· ὡς γὰρ τῆς λέξεως στοιχεῖα οὐκ εἰσὶ λέξεις, οὕτω καὶ τὰ τῶν σωμάτων στοιχεῖα οὐκ ἔστι σώματα,* mit welchen die Argumente L.'s, daß das Materielle nicht ohne ein Immaterielles, das Viele, Zuſammengeſetzte nicht ohne das Einfache beſtehen könne, übereinſtimmen*). In Betreff des Princips des Nichtzuunterſcheidenden citirt Ludovici: Hiſtorie der Leibnitziſchen Philoſophie II. Th. p. 357, aus Ciceros Quaest. Academ. (II. lib.) folgende Stelle: Dicis nihil esse idem, quod sit aliud. Stoicum est quidem, nec admodum credibile, nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum**), und den Jacob Thomaſius, als welchem gleichfalls dieſer Satz bekannt geweſen ſei, wie ſeine Logik beweiſe, wo es heißt: Individuum est, quod constat ex proprietatibus, quarum collectio nunquam in alio aliquo eadem esse potest. (S. deſſen Erotemata Logica pro incipientibus, Lipsiae 1692. cap. IV. Nro. 4. p. 10.) In Betreff des Satzes des zureichenden Grundes führt Ludovici unter anderm auch den Cicero

*) Ritter: „Ueber unſere Kenntniß der arabiſchen Philoſophie“ 1844 findet die Leibnitziſchen Monaden auch bei den arabiſchen Orthodoxen, den Motakhallim. Totum hunc mundum, ſagen ſie, h. e. omnia illius corpora conflata esse ex perexiguis quibusdam particulis, quae ob summam exiguitatem nullam neque divisionem admittant (atomos vocant) neque quantitatem habeant.

**) Derſelbe Gedanke findet ſich auch bei Lucretius lib. II. Gaſſendi in ſeinen Animadv. in LX Diog. Laert. (de Figura Atom.) macht hiezu folgende Anmerkung, worin ſelbſt das bekannte Leibnitziſche Beiſpiel von den Blättern vorkommt. Er ſagt: Mirum videatur, nulla duo grana esse inter se penitus similia, sed qui id non credit, id nunquam attendit. Et quotus est quisque, qui aut cogitet aut sustineat attendere vel ad unius arboris folia, ut experiatur, num inter tam multa reperire duo aliqua inter se plane similia possit? Obstabit fortassis in granis vel ipsorum parvitas, vel oculorum hebetudo, verum quae diversitas est inter individua generis humani, eandem proportione deprehendet Lynceus inter individua frumenti.

an, der ſchon dieſes Princip gekannt habe, indem er ſagt (de divinat. lib. II.): Nihil fieri sine causa potest, nec quicquam fit, quod fieri non potest. Aber Lud. bemerkt ſchon mit Recht, daß deſſen ungeachtet L. der Erfinder dieſer Sätze genannt werden dürfe, indem er ſie zuerſt deutlich erkannt und demonſtrirt habe. Brucker verweiſt auf den Franzoſen Carolus Bovillus und auf Bruno. Jener habe ſchon den Gedanken gefaßt, daß jede einfache Subſtanz alle andern abſpiegle. L. kannte auch dieſen Bovillus, aber er ſagt nur T. V. p. 347, primos circuli pseudo-quadratores fuisse Bovillum et Montium. Aus Brunos Schrift de minimo führt Brucker an, daß auch er Alles auf das Atom non molis, sed naturae zurückführe, und ſchon die Idee von dieſer als der beſten Welt habe. Es ließen ſich übrigens noch eine Menge Stellen aus Bruno citiren, mit denen Leibnitziſche Gedanken übereinſtimmen, wenn man ſich anders auf eine ſo geiſtloſe Stellenjägerei einlaſſen wollte. So ſagt Bruno ausdrücklich in ſeiner Schrift de triplici minimo et mensura, wie L., daß nur dem Zuſammengeſetzten Auflöſung zukomme, daß der Tod bloß Concentration, die Geburt Expanſion ſei. Nativitas ergo est expansio centri .... Mors contractio in centrum. Den Leibnitziſchen Gedanken, daß Jedes Alles ausdrückt, brauchen wir auch nicht aus dem Boville herzuholen. Wir können ihn gleichfalls im Bruno finden, indem er ſagt: ogni cosa è in ogni cosa (de l'infinito universo et mondi. Stampato in Venetia 1584 Dial. V. p. 163); denn wenn jedes Ding in jedem iſt, ſo iſt jedes Ding ein Spiegel von allen andern Dingen, da kein Ding in ſeiner unmittelbaren, ſinnlichen Geſtalt in einem andern ſein kann. Aber wegen dieſes Gedankens beruft ſich Bruno in ſeiner Schrift: De la causa, principio et uno. Venetia 1584. Dialogo II. mit Recht ſchon auf Anaxagoras, denn dieſer ſagte ſchon (Aristoteles Physica I. 4) πᾶν ἐν παντὶ μεμίχθαι, wenn gleich A. dies in einem materielleren, roheren Sinne gedacht und geſagt zu haben ſcheint, als Bruno es faßt. Einige wollten auch in Gliſſon eine Quelle Leibnitziſcher Ideen finden. Allerdings findet nicht nur im Allgemeinen, ſondern auch in beſondern Gedanken zwiſchen L. und Gliſſon Uebereinſtimmung ſtatt. So ſagt Gl. (Tract. de Natura Substantiae energetica cap. 16. Nr. 4.) Substantia .... per solam creationem incipit et per solam annihilationem desinit; alioquin vero a nulla creatura suam entitatem mutuatur, sed per se et suis viribus subsistit, gleich der Monade. Aber dennoch trennt beide eine höchſt bedeutende Differenz, die ſchon darin liegt, daß Gl. den Begriff der Thätigkeit mit der Materie verbindet, während L. nur in der Seele die Quelle der Thätigkeit findet, die Materie ihm nur Paſſivität ausdrückt. L. erwähnt, meines Wiſſens, nirgends den Gliſſon. Aber G.'s Quelle iſt Campanella, und dieſen kannte L. nicht nur, ſondern ſchätzte ihn auch, wie ſchon erwähnt, ſehr hoch. Auch den Paracelſus könnte man unter den Schriftſtellern, aus denen Leibnitz geſchöpft haben konnte, nennen; denn dieſer ſagt irgendwo: „das Lernen vom Menſchen iſt kein (eigentliches) Lernen. Es liegt Alles ſchon vorher im Menſchen." Aber wie eitel, wie lächerlich iſt es bei der Identität der Vernunft und der Gegenſtände des Denkens, den gleichen oder ähnlichen Gedanken verſchiedener Denker einen äußern, hiſtoriſchen Urſprung vindiciren zu wollen? Ueberdem wird ein und derſelbe Gedanke ein andrer, neuer, je nach der Anwendung, die von ihm gemacht, je nach der Bedeutung, der Stellung, die ihm im Ganzen gegeben wird. Ja die weſentliche Differenz beruht

eben auf nichts anderem, als auf der Bedeutung, die einem Gedanken gegeben wird, darauf, ob er, ſo zu ſagen, als Zwiſchen- und Nebenſatz oder Hauptſatz erfaßt wird. Um zu erkennen, ob die Idee eines Denkers ſeine oder eine entlehnte iſt, handelt es ſich nur darum, zu erkennen, ob ſie in ſeinem Geiſte begründet, ob ſie eine *nothwendige* Idee von ihm war oder nicht. Die Ideen L.'s ſind aber alle der adäquate Ausdruck ſeines Geiſtes — und was bei großen Männern überhaupt identiſch iſt — ſelbſt ſeiner Perſönlichkeit. Il est bon, ſchreibt er an Bourguet (L. III.), d'étudier les découvertes d'autrui d'une manière qui nous découvre la *source des inventions*, et qui *nous les rende propres* en quelque façon à *nous-mêmes*. Die Erfahrung hat bei ihm theoretiſch und praktiſch die Bedeutung nicht einer Quelle, einer Urſache, ſondern nur der Veranlaſſung und Gelegenheit. Dies gilt auch ſelbſt von *den* Ideen ſeiner Philoſophie, die mit den zu ſeiner Zeit gemachten mikroſkopiſchen Entdeckungen eines Leuwenhoek und Swammerdamm übereinſtimmen. So ſtimmt die Idee von ihm, daß alle organiſchen Körper aus präformirten organiſirten Stoffen entſtehen, daß überhaupt Alles nur Evolution iſt, mit der Entdeckung Swammerdamms überein, daß der Schmetterling mit allen ſeinen Theilen ſchon in der Raupe eingewickelt liegt. In ſeiner Préface zur Theodicee ſagt er, daß dieſe Präformation und Evolution am beſten durch ſein Syſtem erklärt werde, als in welchem der Körper Alles aus ſeiner urſprünglichen Konſtitution hervorbringe. Er citirt überhaupt öfter zur Beſtätigung ſeiner Gedanken Swammerdamm und Leuwenhoek, beſonders in Betreff ſeiner Behauptung, daß der kleinſte, ſcheinbar todte, materielle Theil noch eine Welt voll lebender Weſen ſei. Aber dieſe Gedanken hängen ſo innig mit ſeinen metaphyſiſchen Principien zuſammen, daß wir ſie nicht erſt von Außen her bei ihm zu holen brauchen. So iſt es auch mit ſeiner Vermuthung, oder vielmehr Prophezeihung, daß es Mittelweſen zwiſchen den Thieren und Pflanzen gäbe. (Il y a peut-être ailleurs des êtres entre deux.) *) Aber auch dieſer Gedanke iſt ein originaler, in ihm ſelbſt begründeter Gedanke, wenn gleich Swammerdamms Beobachtung, daß die Inſekten ſich den Pflanzen von Seiten ihrer Reſpirations-Organe nähern, ihm ſchon bekannt, und die von Cammerarius angefangenen, von Burkard fortgeſetzten Beobachtungen über die Aehnlichkeit der Pflanzen mit den Thieren in Betreff der Generations-Organe mit dem lebhafteſten Intereſſe von ihm aufgenommen wurden. Geſetzt, die mikroſkopiſchen Entdeckungen ſeiner Zeit hätten ihn auch auf dieſe ſeine erwähnten Gedanken gebracht, ſo lagen ſie doch ſchon vorher in ſeinem Weſen. Gleichgültig iſt es aber überhaupt, wie einer auf ſeine Ideen kommt, gleichgültig ob a priori oder a posteriori; denn das a posteriori hat doch ſelbſt wieder ſeinen aprioriſchen Grund im Weſen des Geiſtes. Der Geiſt bezeugt ja überall ſich ſelbſt. Jede Thatſache, jede Erfahrung wird nur durch den Geiſt, der ſie aufgreift, zu dem, was ſie *an ſich* iſt. Für den geiſtloſen Menſchen hat ſie entweder gar kein Daſein oder ein Daſein ohne Sinn und Verſtand. Uebrigens findet ſich der Gedanke

*) Die neuern Naturforſcher beſtreiten jedoch mit triftigen Gründen das Daſein und die Möglichkeit ſelbſt von Mittelweſen zwiſchen den Thieren und Pflanzen. S. Kutorga. Naturgeſchichte der Infuſionsthiere. 1841. S. 30—38.

L.'s von der unendlichen Organiſation der Materie merkwürdiger Weiſe ſchon in ſeiner Theoria motus concreti § 43, wo L. noch den Principien des Carteſianismus gemäß das Weſen des Körpers in die bloße träge Maſſe ſetzt, als Vermuthung ausgeſprochen. Die Stelle lautet alſo: Sciendum est enim, ut praeclari illi micrographi Kircherus et Hockius observavere, pleraque quae sentimus in majoribus, lynceum aliquem deprehensurum proportione in minoribus, quae si in infinitum progrediantur, quod certe possibile est, quum continuum sit divisibile in infinitum, quaelibet atomus erit infinitarum specierum quidam velut mundus, et dabuntur mundi in mundis in infinitum. Derſelbe Gedanke findet ſich jedoch auch ſchon, und noch dazu ſehr ſchön ausgeführt, in Arnaud's Logique ou l'art de penser (Paris. 1664. IIe Edit. Part. IV. ch. 1.), findet ſich überhaupt da, wo die unendliche Theilbarkeit der mathematiſchen Materie, der Quantität angenommen wird. L. hat ſie nur, wie Carteſius und Andere, auch auf die phyſiſche Materie ausgedehnt. Die Unendlichkeit des mathematiſchen Continuums deducirt er in dem Briefwechſel mit Des=Boſſes aus der bloßen Möglichkeit, d. h. aus dem Begriffe deſſelben, die Unendlichkeit des phyſiſchen Continuums oder aus dem Princip des zureichenden Grundes, weil ſich nicht ein Grund zu irgend einem Stillſtande oder Ende denken läßt. Aber dieſer Grund läuft doch auch auf den Begriff der Quantität hinaus.

11. Ueber die Bedeutung des Wortes: ἐντελέχεια bei Ariſtoteles, welches der bekannte Humaniſt des 15. Jahrhunderts, Hermolaus Barbarus mit perfectihabia überſetzte, wobei er nach einer, jedoch mit Recht in Zweifel gezogenen Sage den Teufel um Rath gefragt haben ſoll, ſpricht ſich L. häufig aus. Hier nur folgende Stelle zur Erläuterung. Il semble que chez Aristote l'Entéléchie en général est une réalité positive ou l'actualité opposée à la possibilité nue ou à la capacité, c'est pourquoi il l'attribue aux actions (comme sont le mouvement et la contemplation), aux qualités ou formes accidentelles (comme la science, la vertu) aux formes des substances corporelles et particuliérement aux âmes qu'il considère comme les formes des substances servantes. (Otium Hanoveranum p. 352.) Bei Leibniz ſelbſt aber iſt Entelechie gleichbedeutend mit principium activum, activitas, Thätigkeit, Thatkraft.

12. Die Zahl iſt daher ſo wenig etwas Abſtraktes, daß wir nur ihr unſer Daſein verdanken, daß wir nicht wären, wenn ſie nicht wäre. Nicht der denkende νοῦς als ſolcher, ſondern der in die Zahl ſich entäußernde iſt der Vater, wenigſtens die causa proxima der Dinge und Weſen. Der reine Gedanke gibt nicht Vielheit, aber die Zahl. Die Zahl iſt die erſte (nicht einzige) Einheit zwiſchen Denken und Sein, der erſte, nächſte Uebergangs= und Verknüpfungspunkt des Unendlichen und Endlichen. — Man vergleiche hiermit die Anm. 29 aus Soner citirte Stelle über die Materie.

13. Es iſt bemerkenswerth, daß das Mikroſkop zwar ſchon vor L. 1618 oder 1619—21 erfunden wurde, aber doch erſt in ſeiner Zeit zur Anwendung in den Naturwiſſenſchaften und damit zu ſeiner wahren Bedeutung kam. Im Otium Hanov. p. 185 findet ſich von ihm ſelbſt eine hiſtoriſche Notiz über das Mikroſkop. P. Johanninus .... mihi narravit, quendam Judaeum medicinae doctorem primum microscopium ex Anglia Coloniam attulisse anno 1638. In ſeinem Briefe an Des Maizeaux von 1711 bemerkt jedoch L., daß, wie man die kleinen Körper ſchon vor der Entdeckung

der Mikroſkope anerkannt hat, man eben ſo auch ſchon die kleinen Thiere, die bei L. eine ſo wichtige Rolle ſpielen, vorhergeſehen haben kann, gleichwie Demokrit vor der Entdeckung der Teleſkope die unmerklichen Sterne in der Milchſtraße vorhergeſehen hat.

14. Poiretus seqnutus est Bourignoniae, magistrae suae imaginationes, quae omnia sagis maleficis plena putabat. L. Op. Omn. T. V. p. 359.

15. Schon in ſeiner Theoria motus abstracti, die L. 1671 verfertigte und in Druck gab, und wo er noch nicht über die ausgedehnte Maſſe zu dem metaphyſiſchen Begriffe der Kraft ſich erhoben hatte, finden ſich doch bereits Keime von ſeinen ſpätern Gedanken. So ſagt er hier — eine Stelle, auf die übrigens ſchon Brucker und Thomſen: Systematis Lejbnitiani .... Expositio quaedam etc. 1832 aufmerkſam machten —: Nullus conatus sine motu durat ultra momentum praeterquam in mentibus. Nam quod in momento est conatus, id in tempore motus corporis: hic aperitur porta prosecuturo ad veram corporis mentisque discriminationem, hactenus a nemine explicatam. Omne enim corpus est *mens momentanea*, seu carens recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium (duobus enim, actione et reactione seu comparatione ac proinde harmonia ad sensum, et sine quibus sensus nullus est, voluptatem vel dolorem opus est) non retinet ultra momentum: ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione. T. II. P. II. p. 40. Ja wir finden (1847) ſelbſt ſchon in ſeiner Epiſtel an J. Thomaſius von 1669 die Elemente ſeiner Philoſophie. Leibnitz erklärt hier bekanntlich ausdrücklich, daß er nichts weniger als Carteſianer ſei, nur halte er den *allen* neuern Philoſophen gemeinen Grundſatz feſt, daß Alles in den Körpern nur durch die Größe, Figur und Bewegung erklärt werden müſſe. Und dieſem Grundſatz iſt er auch ſpäter, iſt er Zeitlebens treu geblieben, nur daß er die mathematiſchen oder mechaniſchen Principien nicht als die *erſten* oder letzten Gründe der Körperwelt betrachtete. Aber auch ſchon in dieſem Briefe heißt es: die Materie iſt in ſich ohne Bewegung, aller Bewegung Princip iſt der Geiſt, was auch ſchon Ariſtoteles Meinung war, ferner: das *erſte* Princip der Bewegung iſt die erſte und immaterielle und zugleich wirkende Form, nämlich der Geiſt. Daher kommt den Geiſtern allein Freiheit und Spontaneität zu. Nicht abſurd iſt es darum zu behaupten, daß unter den ſubſtanziellen Formen allein der Geiſt das erſte Princip der Bewegung iſt, die übrigen vom Geiſte die Bewegung haben. Zwar nimmt er hier das Wort Geiſt noch im ſtrengſten, folglich in einem intoleranten Sinne, in einem Sinne, in welchem er außer Gott nur dem Menſchen zukommt, die Natur eine geiſt- und ſeelenloſe Maſchine iſt; er beſtimmt ſchlechtweg den Geiſt nur als denkendes Weſen, als ens cogitans, er ſteht daher inſofern noch auf dem Standpunkt des Carteſianismus, aber gleichwohl ſpuken auch hier ſchon dieſem ens cogitans die pensées confuses im Kopfe. Während nämlich Carteſius nur den Körper, wie er dem abſtrakten Denker Gegenſtand iſt, den immateriellen geometriſchen Körper zum Weſen des Körpers macht, ſo nimmt dagegen Leibnitz außer der Ausdehnung in den Begriff des Körpers eine phyſikaliſche ſinnliche Qualität auf. Restat indaganda aliqua *qualitas sensibilis* ... Ea nimirum est crassities seu *ἀντιτυπία* cum extensione sumta. Während daher C. nur dem klaren und deutlichen, d. h. abſtrakten Begriff oder Denken Wahrheit und Weſenheit zuſchreibt, indem er

nur den aller Sinnlichkeit beraubten Körper für den wahren, weſenhaften Körper erklärt, alſo nur den Geiſt als ens cogitans geltend macht, ſo räumt dagegen ſchon hier L. indirekt den dunkeln, d. h. ſinnlichen Vorſtellungen eine metaphyſiſche oder weſentliche Bedeutung ein, indem er eine ſinnliche Eigenſchaft zum Weſen des Körpers rechnet, macht alſo, indirekt wenigſtens, den Geiſt auch als ein fühlendes Weſen geltend, als ein Weſen, dem folglich die Thiere und Pflanzen nicht mehr ſo ferne ſtehen, als dem Geiſte des Carteſius.

16. Hierher kann auch eine Stelle aus ſeinen Nouveaux Essais Liv. II. Chap. 21. § 4. gezogen werden. La plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit. Aussi n'est elle que dans les choses qui ont de l'analogie avec l'esprit, c'est-à-dire dans les entéléchies, car la matière ne marque proprement que la puissance passive.

17. Daher gibt es auch keine ſolche Härte, wie man im Begriffe des Atoms vorausſetzt; vielmehr iſt das Flüſſige das Urſprüngliche der Körper. Nouv. Essais IIe liv. cap. XIII. §. 23. Uebrigens gibt es nach L., wie wir ſchon hörten, eben ſo wenig einen abſolut flüſſigen, als abſolut harten Körper. Alle Körper, ſelbſt die flüſſigen haben noch eine gewiſſe Cohäſion, gleichwie es umgekehrt keinen Körper ohne Flüſſigkeit gibt. Jeder Körper iſt in einem gewiſſen Grade feſt und flüſſig. (Ebend. ch. IV. § 4 u. Epist. 56 ad Bernoullium.) Bekanntlich nimmt L., der erſte Kullaniſt Deutſchlands, in ſeiner Protogäa auch an, daß ſich die Erde einſt in einem heißflüſſigen Zuſtande befunden habe, daß die Felſen und Mineralien nichts andres ſind als Produkte des Feuers, als Schlacken, das Meerwaſſer nichts andres als gleichſam ein Oleum per deliquinm, gebildet durch die Erkältung nach der Verkalkung.

18. Das Beinlein: Lus oder auch tárvad rákaf befindet ſich nach den Rabbinen im Rückgrat, und iſt ſo hart, daß es wie ein Hammer einen Felſen zerſchlägt, unverbrennlich und unverweslich, daher der Stoff, aus dem der neue Leib bei der Auferſtehung gebildet wird. (S. Eiſenmengers entdecktes Judenthum II. Th. cap. 16. p. 930.) Schade, daß dieſer Knochen, der den Rabbinen doch auch für eine unbezweifelbare Thatſache galt, nicht auch unter uns Konſiſtenz gewonnen hat! Welche tiefſinnigen Spekulationen hätten wir dann nicht von ſo manchem unſerer heutigen Philoſophen über dieſes Beinlein! Hat doch ſchon Leibnitz behauptet, er getraue ſich „possibilitatem Eucharistiae, wie ſie in consilio Tridentino erklärt worden, salva philosophia emendata, welches vielen unglaublich vorkommen wird, zu demonſtriren!“

19. Leibnitz gebraucht das Wort: Vorſtellung in einem ſehr verſchiedenen und unbeſtimmten, bald im eigentlichen, bald im uneigentlichen Sinne. So ſagt er in der Epist. ad Des-Bosses (T. II. P. I. p. 271) perceptio nihil alind, quam mnltorum in uno expressio. In ſeiner Kritik des Arztes Stahl definirt er ſie ſo: Perceptio ſignratio, ut sic dicam, seu repraesentatio est compositi in simplice, multitudinis intellectus (?), ut angulns jam repraesentatur in centro seu inclinatione exeuntium linearum. T. II. P. II. p. 154. In ſeiner Epist. ad Wagnerum: Isqne corresponsus (?) (responsus?) interni et externi seu repraesentatio externi in interno etc. revera perceptionem constituit. Käſtner in ſeiner Préface zu

den Nouveaux Essais erklärt die Repräſentation nach dem mathematiſchen Gleichniß, daß L. in ſeinen N. Essais Liv. II. ch. 8. p. 37. gibt, alſo: La base circulaire d'un cône en représente la section, entant que connoissant l'une on connoit aussi l'autre. C'est ainsi qu'on a représenté dans la méchanique des vitesses et des temps par des lignes droites, qu'un thermomètre représente la chaleur de l'air, un baromètre la pesanteur de l'atmosphère. Allein das beſte Original bleibt immer die Vorſtellung, wie ſie in den höhern Monaden zum Vorſchein kommt; ihr analog, mit Subſtraktion des Bewußtſeins, der Deutlichkeit und Klarheit muß man ſich die Vorſtellung als eine Beſtimmung der Monaden überhaupt denken, die Vorſtellung in einem ganz allgemeinen, bildlichen Sinn nehmen, wie L. öfter bemerkt, z. B. T. II. P. I. p. 331. Zur Erläuterung kann auch die folgende Stelle (Commerc. Epist. L. Feder p. 391.) dienen. Sie bezieht ſich auf eine Stelle des P. Kircher, welche d'un stile des Cabalistes iſt, und zum Inhalt den Gedanken hat, daß im Geiſtigen, in der intellektualiſchen, engliſchen Welt Alles iſt, was in der ſichtbaren, materiellen Welt, aber auf geiſtige und unſichtbare Weiſe. Omnia igitur sunt, heißt es, in omnibus .... et, ut bene Mercurius (Helmontius), semen est arbor complicata, arbor est semen evolutum et explicatum, numerus est unitas evoluta, angelus est astra complicata, astra sunt angelus evolutus Deus est, in quo ceu archetypo mundus est, Deus, si ita dixerim, evolutus etc. Darauf erwidert nun Leibniz: Il y a là dedans quelque chose de solide. Car il est très-vrai, que tout est éminemment en Dieu comme dans sa base .... Cependant on peut dire en général, que les corps sont représentés dans les esprits, l'étendu dans l'indivisible ... Il est donc vrai, dans le fond, que les choses inférieures se trouvent dans les supérieures d'une manière plus noble, que dans elles-mêmes. Les rayons de lumière d'une infinité d'objets passant par un petit trou sans se confondre, comme on le voit dans l'expérience de la chambre obscure, nous donnent un avant-goût de la subtilité des choses spirituelles, ces rayons dans le fond n'étant encore que corporels, puisqu' ils peuvent être réfléchis. Daß aber dieſes auch auf die Monaden und die Weiſe, wie ſie das Mannichfaltige, Vielfache der Materie enthalten, geht, kann nicht bezweifelt werden, wenn man bedenkt, daß L. ausdrücklich ſagt, daß die Monade éminemment die Vielheit enthält, wiewohl er anderwärts ſie wieder dadurch von Gott unterſcheidet, daß in ihm die Dinge éminemment, in ihr aber virtuellement enthalten wären. (L. c. p. 125.)

20. Cudworth (l. c.) bedient ſich deſſelben Arguments, wie hier L. Ne ipse quidem hominum animae consciae sibi semper sunt earum rerum, quas complexas atque comprehensas tenent .... Nemo porro nostrum est, quem usus non docuerit, multas saepe numero a nobis paene insciis actiones edi animales, quas postea demum expendimus et consideramus. Bei dem Namen dieſes Gegners des Carteſius müſſen wir nachträglich auch an die Peripatetiker als Gegner des Carteſiſchen Dualismus zwiſchen Geiſt und Materie erinnern. Cartesianorum fundamentum (ſagt der Verfaſſer der Reiſe durch die Carteſiſche Welt in ſeinen Novae Difficultates a Peripatetico propositae etc. Amstel. 1694) quo conantur adfirmare omne ens esse vel spiritum vel materiam, nulla ratione solidum est, atque Peripatetici jure gaudent intermedium quoddam iis binis interponendi animam scil. bestiae. (p. 62.) „Die

Carteſianer, heißt es einige Seiten vorher, fragen: ob die thieriſche Seele Geiſt oder Materie iſt? Die Peripatetiker antworten: Keines von beiden, ſondern ein Weſen eigenthümlicher Art, welches zwar ein materielles genannt wird, aber nicht weil es Materie, ſondern weil es nicht Geiſt iſt. Es gibt nämlich ein gewiſſes Mittelweſen zwiſchen beiden, welches zwar nicht das Vermögen des Denkens und Schließens, aber doch das Vermögen des Empfindens und Vorſtellens hat. Dieſes iſt die thieriſche Seele, welche eine empfindende Subſtanz iſt.'' Die Peripatetiker beſtimmten überhaupt die Empfindung, den sensus als eine zugleich materielle und immaterielle Thätigkeit. Der Geiſt, ſagten ſie, oder das Denken iſt *nur* eine Thätigkeit der Seele, denn der Geiſt iſt abgeſondert vom Körper und thätig ohne ein körperliches Inſtrument, aber ohne körperliches Organ gibt es keine Empfindung. Das Empfindungsvermögen iſt nicht nur eine Sache der Seele, ſondern auch des Körpers, denn die Seele empfindet durch den Körper. (S. z. B. J. L. Havenreuteri Comp. Libr. Physic. Arist. Argent. 1600. p. 529. 584.) Uebrigens waren die Scholaſtiker, überhaupt die chriſtlichen Philoſophen und Theologen in Betreff der Materialität oder Immaterialität der thieriſchen Seele in großer Verlegenheit und Uneinigkeit mit einander, indem die Einen die Seelen der Thiere für ausgedehnt und vergänglich, die Andern für nicht ausgedehnt und unvergänglich, wieder Andere zwar für immateriell, aber doch für ſterblich hielten

21. Obgleich mit dem Leibnitziſchen Begriffe der Subſtanz, als dem Princips der Individuation und Specifikation nothwendig eine Vielheit von Subſtanzen geſetzt iſt, ſo gibt doch L. keine *direkte* Deduktion von dieſer Vielheit. Ein äußerliches Argument iſt es, wenn er in den Briefen an Des-Boſſes T. II. P. I. p. 369 ſagt: Unam substantiam solam existere ex iis est, quae non conveniunt divinae sapientiae, adeoque non fient, etsi fieri possint. Mehr ins Innere hinein geht folgendes Argument p. 303: Quaeris, cur infinitae actu monades? Respondeo, ad hoc suffecturam earum possibilitatem, cum praestat quam ditissima esse opera Dei: sed idem exigit rerum ordo, alioqui non omnibus assignabilibus percipientibus phaenomena responderent. Et sane in nostris perceptionibus, utcunque distinctis, intelligimus confusas inesse ad quantam libet parvitatem, itaque bis monades respondebunt, ut majoribus distinctioribusque respondent. Aber auch hier iſt die Vielheit *innerlich* ſchon vorausgeſetzt. Ebendaſelbſt erklärt er auch „das Daſein anderer Weſen außer uns'' für eine moraliſche Gewißheit und ſagt p. 319: ratione rerum (etiam sine respectu ad sapientiam divinam) judicamus, nos non solos existere, quia nulla apparet privilegii pro uno ratio. Auch könnte folgender Satz p. 299 hierher gezogen werden: sane etiam (wie das Accidenz) *substantia saepe exigit aliam substantiam.* Aber dieſer Satz ſteht als ein iſolirter Zwiſchenſatz da, ſo daß man nicht weiß, wie man ihn erklären ſoll oder darf. — Bei der Frage von der Exiſtenz der ſinnlichen Weſen, oder, was eins iſt, anderer Weſen außer uns, welche mit dieſer Frage von der Vielheit der Monaden oder der Exiſtenz anderer Monaden aufs innigſte zuſammenhängt, ſagt L. (Nouv. Essais l. IV. c. 2. 14.): ce vrai Critérion en matiere des objets des sens, est la liaison des phénomènes, c'est-à-dire la connexion de ce qui se passe en différens lieux et temps, et dans l'expérience de différens hommes qui sont *eux-mêmes les uns aux autres des phénomènes très-importans sur cet*

article. Ja wohl! ſehr wichtige. Die Wahrheit der Sinne gründet ſich nur auf die Wahrheit dieſes Phänomens. Wären keine *anderen* Monaden *außer mir*, ſo hätte die Monadologie, der Idealismus überhaupt Recht: das Sinnenweſen wäre nur Schein. Aber die andere Monade, der andere Menſch erweiſt ſich, obwohl nur Gegenſtand meiner Sinne, als ein weſensgleiches Weſen, als ein Ich, wie ich ſelbſt bin, als alter ego. Ich komme daher durch dieſe Anſchauung auf eine neue Wahrheit, die ich auf dem Standpunkt meines monadiſchen Ichs gar nicht ahndete, auf die Wahrheit des ſinnlichen Seins und Weſens. So gewiß der andere Menſch ein außer mir exiſtirendes Weſen iſt, ſo gewiß iſt der Baum, der Stein ein außer mir exiſtirendes Weſen. Auf dieſe Gewißheit, auf die Wahrheit des alter ego, des Menſchen außer mir, auf die Wahrheit der Liebe, des Lebens, der Praxis, nicht auf die theoretiſche Bedeutung der Sinne, nicht auf den Urſprung der Ideen aus den Sinnen, nicht auf Locke und Condillac gründet ſich auch bei mir, um dies bei dieſer Gelegenheit zu bemerken, die Wahrheit der Sinne.

22. Die hier entwickelte Anſicht weicht gänzlich von dem ab, was Hegel in ſeiner Logik (I. B. 96 u. 108.) über das Leibnitziſche Syſtem ſagt. Aber der Verfaſſer hat ſie nicht etwa *deßwegen* aufgeſtellt, um etwas Neues, Apartes damit zu ſagen und gegen Hegel, wie es Mode iſt, zu opponiren. Vielmehr entwickelte ſie ſich in ihm, wie überhaupt ſeine ganze Darſtellung und Auffaſſung Leibnitzens, unabhängig, abgeſchloſſen von dem, was Hegel und Andere über, für oder gegen Leibnitz ſagten. Erſt jetzt, nachdem längſt dieſer Paragraph ſchon geſchrieben iſt, nimmt er jene Stellen zur Hand, von denen ihm weiter nichts mehr erinnerlich war, als daß ſie Urtheile über L. enthielten. Hegel ſagt aber hier: „Es iſt in dieſem Syſtem das Andersſein überhaupt aufgehoben, Geiſt und Körper, oder die Monaden überhaupt ſind nicht Andere für einander, ſie begrenzen ſich nicht, haben keine Einwirkung auf einander; es fallen überhaupt alle Verhältniſſe weg, welchen Andersſein zu Grunde liegt; daß es *mehrere* Monaden gibt, daß ſie damit auch als Andere beſtimmt werden, geht die Monaden ſelbſt nichts an, und iſt die außer ihnen fallende Reflexion eines Dritten, ſie ſind nicht an ihnen ſelbſt Andere. Allein hierin zugleich liegt das Unvollendete dieſes Syſtems. Die Monaden ſind nur *an ſich* oder *in Gott* als der Monade der Monaden oder auch *im Syſteme* Vorſtellendes." Desgleichen ſpäter: „die Monade, da die Mannigfaltigkeit eine ideelle iſt, bleibt nur auf ſich ſelbſt bezogen .... Der Leibnitziſche Idealismus nimmt die Vielheit unmittelbar als eine *gegebene* auf ꝛc. Die Atomiſtik hat einerſeits den Begriff der Idealität nicht ꝛc. Dagegen geht ſie über die bloß gleichgültige Vielheit hinaus; die Atome kommen doch in eine weitere Beſtimmung gegeneinander ꝛc." Hegel hat allerdings Recht und doch glaubt der Verfaſſer auch Recht zu haben, obgleich er das Entgegengeſetzte behauptet. Dieſer Widerſpruch kommt daher, daß es etwas ganz andres iſt, ein Syſtem als Objekt der Kritik vor ſich haben, etwas andres, ſich innerhalb deſſelben befinden, kurz etwas andres, es kritiſiren, als es entwickeln; denn jedes Syſtem *in ſich* iſt vollkommen, jedes hebt innerhalb ſeiner ſelbſt ſeinen Mangel auf, obwohl dieſe Aufhebung des Mangels ſelbſt wieder eine mangelhafte iſt; die Kritik aber reducirt ein Syſtem auf ſeine einfachſten, hervorherrſchendſten Grundlinien, abſtrahirt von den concreteren

Beſtimmungen. Verbinden wir nun aber die concreteren Beſtimmungen der Monade zugleich mit den erſten einfachen, z. B. daß die Monade eine concentrirte Vielheit, ein concentrirtes Univerſum iſt, ſo müſſen wir eingeſtehen, daß die Vielheit als Vorſtellung weſentlich im Begriffe der Monade liegt, daß die Monade gerade dadurch von dem Atom ſich unterſcheidet, daß für jene iſt, was für dieſes nicht iſt. Das Nachtheilige, das Mangelhafte, das Widerſprechende in dem Begriffe der Monade iſt gerade das, was ihr noch von dem Begriffe des Atoms anhängt. Ueberdem iſt es höchſt wichtig, bei der Monade den Unterſchied zwiſchen Exiſtenz und Weſen zu machen, ein Unterſchied, der bei dem Atom gar nicht oder wenigſtens nicht in derſelben Bedeutung in Betracht kommt, denn das Atom hat, weil es *nur* eine materielle Exiſtenz iſt, kein *Weſen*, außer nur im Begriffe des Denkers.

23. Der Unterſchied zwiſchen erſter oder primitiver und ſekundärer Materie, den wir ſpäter bekommen, iſt hier noch gleichgültig. Die erſte beſtimmt L. als das bloße Vermögen zu leiden, die zweite als die andern Monaden. Aber was iſt die erſte ohne die zweite? Das paſſive Vermögen hat eben ſeine reale Exiſtenz als die *andere* Monade, und bedeutet in der Monade, als deren Vermögen ſie gedacht wird, nichts als die Möglichkeit, *die Exiſtenz der andern wahrzunehmen* und von ihr afficirt zu werden, es iſt daher nichts weiter, als das Princip der Anderheit, ſo zu ſagen, in der Einheit, deſſen Daſein ſich nur auf das Daſein anderer Monaden ſtützt.

24. L. nimmt obscurus und confusus bisweilen auch gleichbedeutend. So T. II. P. II. p. 152.

25. L. ſagt zwar öfter, nur rückſichtlich ihrer deutlichen Vorſtellungen ſei die Seele *beſchränkt*. S. z. B. Licet anima, quoad distinctos suos conceptns valde limitata sit .... perceptione tamen confusa et appetitu huic respondente, quem instinctum cum quibusdam dicere possis, divinam infinitatem imitatur. (T. II. P. II. p. 135.) Ferner: l'âme est une imitation de Dieu .... elle est comme lui simple et pourtant *infinie* aussi, et enveloppe tout par des perceptions confuses, mais .. à l'égard des distinctes elle est bornée. (Commerc. Epist. L. Feder p. 124.) Aber dieſe Unendlichkeit bezieht ſich nur auf den *Umfang*, die Vielheit. In der konfuſen Vorſtellung iſt die Seele beſchränkt der *Qualität* nach, unbeſchränkt der *Quantität* der Vorſtellung nach; in der deutlichen liegt die Unendlichkeit in der *Qualität* der Vorſtellung, die Beſchränktheit nur darin, daß ſie nicht viele oder wenige deutliche Vorſtellungen hat, daher ſagt L.: L'âme est un petit monde où les idées distinctes sont une *représentation de Dieu*, et où les confuses sont une représentation de l'univers. (Nouv. Essais p. 66.)

26. Prenant *action* pour un exercice de la *perfection* et la passion pour le contraire, il n'y a de l'action dans les véritables substances, que lorsque leur perception (car j'en donne à toutes) se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse, en sorte que dans les substances capables de plaisir et de douleur, *toute action est un acheminement au plaisir* et toute passion un acheminement à la douleur. (Nouveaux Essais p. 170.)

27. Alſo die Narrenvorſtellungen ſind die Muſterbilder der niedrigern Monaden? Allerdings, nur bitte ich dieſen Gedanken cum grano salis zu verſtehen und zu bedenken, daß das, was in einer höhern Sphäre abnorm, monſtrös, Krankheit, Fehler iſt und als ſolcher erſcheint, in einer niedern das Normale, das Richtige und Geſunde, kurz das comme il faut iſt.

28. Die ſinnliche Entſtehungsweiſe der confuſen Vorſtellung erläutert L. durch ein intereſſantes Gleichniß. Er ſagt T. V. p. 14: Quant aux pensées de l'âme, comme elles doivent représenter ce qui se passe dans le corps, elles ne sauroient être distinctes, lorsque les traces dans le cerveau sont confuses .. Mais il est indubitable que les images corporelles se croisent et se mêlent, comme si l'on jettoit à la fois dans de l'eau plusieurs pierres, car chacune feroit ses propres cercles, qui ne se brouilleroient pas à la vérité, mais qui paroitroient embrouillés aux spectateurs, qui auroient de la peine à les démêler.

29. Naturaliter est creaturis materiam habere, neque aliter possibiles sunt. (Ep. ad Des-Bosses. T. II. P. I. p. 175.) Wir müſſen (1847) bei dieſer Gelegenheit, wo die Materie als die Grundbedingung der Kreatur ausgeſprochen wird, die frühere Behauptung, daß die Seele das Princip der Differenz und Individualität ſei, berichtigen. Leibniz ſagt zwar in eben demſelben Briefwechſel, daß die Entelechie die Materie unterſcheidet, verſchieden macht, aber er leitet daſelbſt wieder die Verſchiedenheit der Entelechien oder Seelen aus der Verſchiedenheit der Materie ab. „Da die Entelechien die Konſtitution der organiſchen Materie repräſentiren, ſo muß in ihnen eine eben ſo große Mannigfaltigkeit ſtattfinden, als wir in der Materie wahrnehmen, und es kann folglich keine Entelechie der andern vollkommen ähnlich ſein.“ Ebendaſelbſt folgert er aus der unendlichen Getheiltheit und Verſchiedenheit der Materie die Unmöglichkeit einer vollkommenen Erkenntniß derſelben und folglich auch der Seele, da dieſe die Materie aufs Genaueſte ausdrückt und ruft bei dieſer Gelegenheit aus: Incomprehensibilitatis attributum utinam soli Deo proprium esset! major nobis spes esset noscendae naturae. Daß die Materie die Quelle der Verſchiedenheit, geht ſchon daraus hervor, daß die Verſchiedenheit der Vorſtellungen, wodurch ſich die Monaden unterſcheiden, nur von der Materie abhängt. Wenn die Seele nur deutliche Vorſtellungen hätte, ſo wäre ſie ein Gott, oder Gott gleich. Nur auf ihren dunklen und verworrenen Vorſtellungen beruht ihr nicht Gott ſein, ihr Unterſchied von Gott, aber die dunkeln und verworrenen Vorſtellungen repräſentiren das Fleiſch, die Sinnlichkeit, die Materie, alſo iſt der Grund ihrer ſpecifiſchen Differenz, der Grund, daß nicht nur Gott, nicht nur Ein ſich ſelbſt gleiches Weſen, nicht nur Licht, ſondern auch Schatten und Farben ſind — die Materie. „Das Principium der Individuation, ſagt der Ariſtoteliker C. Sonnerus in ſeinem Kommentar über die Metaphyſik des Ariſtoteles (lib. XII. c. 8) iſt auch das Princip der numeriſchen Vielheit, dieſes aber iſt die Materie. Das Princip aller Theilung iſt die Quantität, denn wo keine Quantität, da iſt keine Theilung, denn auch die Zahlen entſpringen aus der Theilung der Größe. Die Materie aber iſt die erſte Quantität, die von dem höchſten Gut ausfloß, das erſte Theilbare zum Behufe der Vertheilung der beſondern Güter. Wenn alſo alle Theilung von der Quantität kommt, die erſte ſubſtanzielle Quantität aber die

Materie iſt, ſo folgt nothwendig, daß, wo keine Materie iſt, auch keine Verſchiedenheit, oder Vielheit weder der Gattung, noch der Art, noch der Zahl nach, ſondern Alles ſchlechtweg identiſch iſt. Wenn daher Gott nicht vor Allem die Materie producirt hätte, ſo hätte er nicht verſchiedene Weſen machen können" Derſelbe Gedanke liegt L. zu Grunde, nur daß er die Materie nicht ſo abſtrakt faßt, nicht blos auf die quantitative oder numeriſche Verſchiedenheit reducirt. — „Wären, ſagt Wolf (Verm. Gedanken von Gott, der Welt und Seele § 112) die einfachen Dinge ohne Schranken, ſo wären ſie alle einerlei." Alſo ohne Schranke keine Verſchiedenheit, aber keine Schranke ohne Leiblichkeit, ohne Materialität. Intellexi, ſagt er Ratio praelectionum lect. metaphy. § 22, vim cogitandi mentis limitari a corpore.

30. Dagegen heißt es in den Briefen an Des-Boſſes — wo leider der Brief fehlt, auf den ſich dieſe Stelle als Antwort bezieht —: cum anima sit entelechia primitiva corporis, utique in eo consistit unio (offenbar die unio mit dem Leibe), sed consensus inter perceptiones et motus corporeos ex harmonia praestabilita intelligibiliter explicatur. (p. 272. T. II.) Aber was iſt dieſe unio dann für eine leere, wirkungsloſe Einheit?

31. Hiervon abweichend iſt die Beſtimmung der erſten Materie, die L. an andern Orten gibt, indem er ſie hier noch nicht von der Maſſe unterſcheidet.

32. In der Abhandlung De ipsa natura (§ 11) und in dem Briefwechſel mit Des-Boſſes (p. 285) unterſcheidet gleichfalls L. auch die Verbindung der Seele oder der Monade, als der vollſtändigen, der aus dem aktiven und paſſiven Principe reſultirenden Entelechie mit der Maſſe oder mit andern Monaden von der Verbindung der Entelechie ſchlechtweg oder des aktiven Princips mit der erſten Materie oder dem paſſiven Principe.

33. Die Verknüpfung des Begriffes der Ausdehnung mit dem Begriffe der Monade oder die Deduktion der Ausdehnung aus der Zuſammenfaſſung der einfachen, nicht ausgedehnten Dinge hat den Leibnitzianern große Schwierigkeiten gemacht. Si cogitamus, ajunt, de duobus simplicibus, tanquam simul existentibus, licet a se invicem distinctis, ea in mente nostra quodammodo collocamus alterum extra alterum, eaque hoc pacto tanquam quid extensum compositumque concipimus. Namque extensio nihil alind est, quam continuata multiplicatio, quam nos tanquam extensionem concipimus. Seu concipi entia simplicia possunt velut res, quae multiplicem inter se relationem habeant, quod attinet ad internum eorum statum, qua multiplici relatione ordo quidam constituitur, quo existunt, atque hic ordo rerum una existentium ac sibi conjunctarum, quin nos, qua ratione inter se conjungantur, nosse possimus, occasionem praebet confusae perceptioni, unde phaenomenon extensionis oritur. (Dutens Praef. in L. Op. philos.) Bilfinger erklärt ſich hierüber alſo: Illud hoc loco moneo, nihil in eo absurditatis involvi, quod ex simplicibus in unum conjunctis fieri posse dicatur compositum, extensum, figuratum, adeoque corpus, quod ex iis, quae nondum sunt materia (materia dicit multitudinem aggregatam) fiat materia per aggregationem. Namque ex non-exercitu fit exercitus, ex non-republica respublica, ex non-mixtura fit mixtura, ex non-pane fit panis per aggregationem: similiter ex non-composito fit compositum. Neque hic magis obstat oppositio contradictoria extens-

et non-extensi, quam si ex non-erudito fit eruditus, ex non-divite dives. etc. (Dilucid. philos. de Deo etc. p. 96. § 103.) Die Schwierigkeiten lagen hauptſächlich darin, daß ſie unmittelbar mit dem Einfachen das Zuſammengeſetzte verknüpfen wollten. Die Aufgabe muß aber anders gefaßt werden. Das Einfache, die vis, die Monade iſt nach L. nur dem Denken Gegenſtand, das Zuſammengeſetzte, Ausgedehnte iſt aber der Gegenſtand der Imagination oder Anſchauung. Was Gegenſtand der Anſchauung iſt, iſt nothwendig ausgedehnt. Es handelt ſich nur darum, nachzuweiſen, wie das Objekt des Denkens zu einem Objekte der Anſchauung wird. Die Vorſtellung eines immateriellen Weſens von einem andern immateriellen Weſen, das, obwohl es wie jenes immateriell iſt, doch ein *andres* ihm gegenüber iſt, als einem *andern* Weſen, iſt aber eine ſinnliche Vorſtellung, eine Anſchauung; das Princip der Materie, des Leidens, hiermit auch der Ausdehnung, iſt daher überhaupt das, daß die Monade für die übrigen Monaden eine *andere* iſt, und die übrigen Monaden gleichfalls für ſie in die Beſtimmung des Unterſchieds, des Anderſeins treten. Das Princip der Vielheit der Monaden überhaupt iſt daher eins mit dem Principe der Materie und der mit ihr geſetzten Ausdehnung. L. ſelbſt ſagt T. II. P. I. p. 317, daß die Ausdehnung nicht etwa die Modifikation eines an und für ſich ſelbſt unausgedehnten Weſens, ſondern eine Modifikation der Materie ſei, denn ſie drücke nichts andres aus, als die Lage (situm) deſſen, was bereits ein leidendes Vermögen hat. Uebrigens kann nicht geläugnet werden, daß zu einer genügenden und vollſtändigen Erörterung dieſer wichtigen Materie die Leibnitziſche Philoſophie keine Data wenigſtens an die Hand gibt, auch, bemerke ich 1847, ſchlechterdings nicht geben kann; denn die Frage, „wie aus einfachen Dingen, die gar keine Theile haben, daran ſie einander berühren, dennoch zuſammengeſetzte Dinge, welche Theile haben, herauskommen können," iſt die Frage, wie aus dem Immateriellen das Materielle, aus dem Geiſte der Leib, aus Gott die Welt entſpringen könne. Dieſe Frage iſt aber eine unauflösliche, weil ſie eine verkehrte. Ich kann mir wohl, wenigſtens auf einem beſtimmten Standpunkt, nämlich dem des Idealismus und Theismus, den Leib *nicht ohne* Seele, die Welt *nicht ohne* Gott denken oder erklären, aber ich kann deßwegen noch lange nicht den Leib *aus* der Seele, die Welt *aus* Gott erklären oder ableiten. In der Seele mache ich den Leib, in Gott die Welt zu nichts — die Seele iſt nichts Körperliches, Gott nichts Weltliches; die Seele iſt die perſonificirte Nichtigkeit des Leibes, Gott die perſonificirte Nichtigkeit der Welt. Wie kann ich aber aus der Nichtigkeit der Welt die Welt, aus der Nichtigkeit des Leibs den Leib ableiten? Iſt die Seele das Weſen, woher und wozu iſt denn der Schein des Leibes? Iſt Gott die Wahrheit, woher und wozu iſt denn die Lüge der Welt? Gott braucht keine Welt und die Seele keinen Leib. Wie kann ich aber Etwas aus ſeiner Unnothwendigkeit, ſeiner Ueberflüſſigkeit ableiten? Alles iſt ja nur, weil es nothwendig iſt, Alles entſteht nur aus Noth, Mangel, Bedürfniß. Selbſt der Luxus verdankt nur dem Bedürfniß ſeinen Urſprung. Wo iſt denn aber in der Wahrheit das Bedürfniß der Lüge, im Weſen das Bedürfniß des Scheines, im Licht das Bedürfniß der Finſterniß? Gott, Geiſt, Seele ſind klare, deutliche Vorſtellungen, Begriffe; Welt, Leib, Materie ſind dunkle, verworrene Vorſtellungen. Wie können denn nun aber aus klaren Begriffen dunkle

entſtehen? Iſt das nicht baarer Unſinn? Wohl hat der dunkle Kopf oder Begriff einen Trieb zur Klarheit; aber der klare Begriff oder Kopf hat keinen Trieb zur Verdunkelung. Wohl kann ich den Menſchen aus dem Thiere, aber nicht umgekehrt das Thier aus dem Menſchen ableiten. Das minus hat wohl ein Verlangen nach dem plus, aber das plus nicht nach dem minus. Das beſchränkte, unvollkommene Weſen iſt allein produktiv, denn es begehrt die Freiheit und Vollkommenheit, und nur die Begierde iſt zeugungskräftig; aber das vollkommene Weſen iſt befriedigt in ſich, hat alſo keinen Trieb und Grund zur Schöpfung und Zeugung, wenigſtens eines anderen, unvollkommenen Weſens.

34. L. unterſcheidet übrigens ſelbſt nicht immer Raum und Ausdehnung von einander. So beſtimmt er auch (T. II. P. I. p. 91.) die Ausdehnung als l'ordre des coexistences possibles. Dies hat aber ſeinen Grund theils in der Natur der Sache, theils darin, daß es nicht immer nöthig iſt, bei jeder Gelegenheit dieſelben genauen Unterſchiede zu machen, theils in dem Umſtand, daß wir in L. ſo oft die nämlichen Gegenſtände beſprochen finden, aber zu verſchiedenen Zeiten, bei verſchiedenen Gelegenheiten, in verſchiedenen Beziehungen.

35. Clarke bemerkt jedoch in ſeiner Cinquième réplique à L. (T. II. p. 183.), daß weder die Carteſianer noch die übrigen Philoſophen und Mathematiker ihm ſeine Vorausſetzung zugeben werden, außer in dem Fall, wo die *Zeiten*, welche die Körper zum Steigen und Fallen brauchen, die aber L. gar nicht berückſichtige, unter einander gleich ſind. Auch die ſpätern Phyſiker tadeln ihn darüber, daß er die Zeit außer Acht gelaſſen habe. S. Gehler's phyſikaliſches Wörterbuch. Art. Kraft. Uebrigens hatte ſchon der Abbé de Conti dieſe Bemerkung gemacht, und L. darauf erwidert, daß die Zeit hier ganz gleichgültig ſei. T. III. p. 195.

36. In ſeiner Abhandlung De causa gravitatis (T. III. p. 233.) drückt L. dieſes Geſetz ſo aus: eandem esse potentiam causae plenae et effectus integri, vel status praecedentis et ex eo nati sequentis.

37. L. verurſachte durch dieſes ſein Geſetz, worauf er einen ſo großen Werth legte, bekanntlich eine gewaltige Spaltung und Bewegung in der mathematiſchen und philoſophiſchen Welt. *Kant* in „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. 1746" anerkennt ebenſowohl die Leibnitzianiſche Schätzung der Kräfte nach dem Quadrate der Geſchwindigkeit, als die Carteſianiſche nach der bloßen Geſchwindigkeit, aber mit Modifikationen und der Beſchränkung, daß er unterſcheidet zwiſchen dem *mathematiſchen* und *natürlichen* Körper, in jenem das Carteſiſche, in dieſem das Leibnitziſche Schätzungsmaß begründet findet. cap. III. §. 115 etc.

38. Nachträglich ſtehe hier die durch einen bloßen Zufall verſetzte Bemerkung, daß es keinem Zweifel unterliegt, daß die Materie wirklich nicht nur in der Idee, ſondern auch im Sinne Leibnitzens die Bedeutung des allgemeinen Seelenbandes habe. In der oben angeführten Stelle, wo es heißt: „wären die Monaden von der Materie frei, ſo wären ſie zugleich von dem allgemeinen Bande losgeriſſen," könnte man aus dieſem Zugleich ſchließen, daß die Materie nicht *unmittelbar* ſelbſt das Band ſei. Aber an andern Orten drückt ſich L. entſchiedener aus. So heißt es Theodicee §. 120:

s'il n'y avoit que des esprits, ils seroient sans la liaison nécessaire, denn dieſes nothwendige Band iſt offenbar die Materie, und in den Briefen an Des-Boſſes T. II. P. I. p. 275: Illas (intelligentias) removere a *corporibus* et loco est removere ab *universali connexione* et ordine mundi, quem faciunt relationes ad tempus et locum.

39. Mit einem beſondern vinculum substantiale läßt ſich kein beſtimmter, mit den Principien der Monadenlehre ſtreng zuſammenhängender Sinn verbinden. Leibniz iſt hier, wie aus dem Paragraphen ſelbſt erhellt, unbeſtimmt, ſchwankend, ſich widerſprechend. Hätte er urſprünglich den Begriff der Monade modificirt, ſo könnte man dem vinculum wohl eine der Monade intimere Bedeutung geben. Aber ſo iſt es höchſt ſchwierig, ja faſt unmöglich, eine ſolche Bedeutung dem ſubſtanziellen Bande abzugewinnen. Das Subſtanzielle iſt ja nur die Monade, nicht die Verbindung, obwohl andererſeits L. wieder nur die mit einem organiſchen Leibe verbundene Monade eine *wahrhafte Subſtanz* nennt. (T. II. P. I. p. 215.) Die Verbindung reducirt ſich vielmehr nur auf das Verhältniß der Herrſchaft. Das vinculum substantiale ſpielt jedoch nur in den Briefen an Des-Boſſes, nisi fallor, ſeine Rolle, und eine ſo wichtige Quelle auch dieſe für die Leibnitziſche Philoſophie ſind, ſo kann man ſie doch nicht benützen, ohne ſie durch die Kritik zu filtriren. Denn außer den mit der Monadenlehre allerdings ſtreng zuſammenhängenden Aeußerungen kommen hier rein *hypothetiſche*, nur zum Behufe der Erklärung der Transſubſtanziation und der Körper im gewöhnlichen Sinne angenommene Beſtimmungen vor. So heißt es (T. II. P. I. p. 303.): Si ratio excogitari posset, corporibus licet *ad sola phaenomena redactis*, explicandi possibilitatem τοῦ μετουσιασμοῦ vestri (eurer Transſubſtation), id quidem mallem. Nam hypothesis illa multis modis placet. Nec aliqua alia re quam monadibus earumque modificationibus internis indigemus. Sed vereor, ut mysterium incarnationis aliaque explicare possimus, nisi vincula realia seu uniones accedant. p. 295. Interim ut verum dicam mallem accidentia Eucharistica explicari per phaenomena. Selbſt von den Monaden ſpricht er hier nur wie von einer Hypotheſe. So heißt es p. 297 u. 302: Si solae sunt monades cum suis perceptionibus. Sufficeret, si solae essent animae vel monades, *quo casu* etiam omnis evanesceret exstinctio realis. p. 295. Si abesset illud monadum substantiale vinculum, corpora omnia cum omnibus suis qualitatibus nihil aliud forent, quam *phaenomena bene fundata*, ut iris aut imago in speculo, verbo, *somnia continuata* perfecte congruentia sibi ipsis, et in hoc uno consisteret horum phaenomenorum realitas — Sätze, die allerdings inſofern mit den Principien L.s zuſammenhängen, als die Monade erſt mit der Materie eine komplete Subſtanz iſt und die zuſammengeſetzten Subſtanzen nur durch die einfachen reale Subſtanzen ſind. Uebrigens kommen noch außer dem vinculum substantiale mehrere dunkle, unbeſtimmte und ſich ſelbſt widerſprechende Sätze im Verlaufe dieſes Briefwechſels vor. So nennt er die zuſammengeſetzte Subſtanz ein Mittelding zwiſchen Subſtanz und Modifikation und ſagt von ihr, daß ſie entſtehe und untergehe. p. 301. Später p. 306 nimmt er aber dieſe Behauptung wieder zurück. So unterſcheidet er ſelbſt auch die Entelechie der *zuſammengeſetzten* Subſtanz von der herrſchenden Monade. p. 321.

Digitized by Google

So ſagt er auch: istud realicans (phaenomena) efficere debet, ut substantia composita contineat aliquid substantiale praeter monades, alioqui nulla dabitur substantia composita, als ob das Subſtanziale nicht eben allein die Monade wäre. Man muß jedoch auch bedenken, daß dieſe Briefe nicht uno tenore geſchrieben ſind, ſondern von 1706 bis 1716 gehen und zwiſchen zwei Briefen oft der Zeitraum eines Jahres liegt.

40. La masse organisée, dans laquelle est le point de vue de l'âme, étant exprimée plus prochainement etc. T. II. P. I. p. 55. Suivant les affections du ... (corps) elle (la monade) représente .... les choses qui sont hors d'elle. Principes de la nat. et de la grâce. §. 3. Wohl unterſcheidet L. hier und da auch den Leib als das bloße Mittel der Vorſtellung von dem der einfachen Subſtanz eigenthümlichen Geſichtspunkt der Vorſtellung. (Theod. § 291.) Aber dieſe Unterſcheidung beruht nur auf dem hier an ſich gleichgültigen Umſtand, ob von der Seele oder von dem Leibe ausgegangen wird. Je vollkommner die Seele, deſto vollkommner iſt auch ihr organiſcher Leib, aber ich kann auch den Satz umkehren und aus der Vollkommenheit des Leibes auf die der Seele ſchließen. So iſts auch mit dem Mittel und dem Geſichtspunkt der Vorſtellung. Die Stelle: Principia philos. Nro. 12, wo es heißt: Opus etiam est, ut praeter principium mutationum detur quoddam schema*) ejus, quod mutatur, quod efficit, ut ita dicam, specificationem ac varietatem substantiarum simplicium, kann ich nicht anders faſſen, als daß ich unter dem Schema der Repräſentation ebenſowohl das unmittelbar nächſte Objekt der Vorſtellung, das Objekt, welchem zufolge die übrigen Objekte vorgeſtellt werden, folglich den Leib, als die eigenthümliche individuelle Art, den Typus der Vorſtellung, deſſen Ausdruck eben der Leib iſt, verſtehe.

41. Das ſchönſte und entſprechendſte Gleichniß in der Natur von dieſer Idee L.s, welcher zufolge jeder Theil ſelbſt wieder ein Ganzes iſt und jedes Weſen auf unendliche Weiſe die Außenwelt abſpiegelt, iſt das Auge vieler Inſekten, das aus Tauſenden von Facetten beſteht, wovon jede nach Swammerdam ſelbſt wieder als ein kleines Auge betrachtet werden kann, und daher tauſendfach die Gegenſtände abſpiegelt, ſo daß eine Eiche, wenn die Hornhaut, in den Brennpunkt des Mikroſkops gebracht, gegen ſie gerichtet wird, ſich in einen Eichenwald vervielfältigt. — Dem Gedanken von der organiſchen Allbelebtheit der Natur hat aber L. wohl eine zu unbeſchränkte Ausdehnung gegeben, indem organiſches Leben an ein gewiſſes, wenn auch in ſich noch ſo univerſales und umfaſſendes Maß der allgemeinen Naturmächte, ſelbſt die Entſtehung und Entwicklung der Infuſorien an eben ſowohl zeitliche als ſtoffliche Bedingungen gebunden erſcheint. (Vgl. z. B. Koch's Mikrographie. Magdeburg 1803. Nro. 5. N. 49. 50. und Wilbrands Allgemeine Phyſiologie. 1833. § 118 u. 319.) Die Idee jedoch, daß die Natur gewiſſer Maßen Alles in Allem, im Kleinſten ſchon das Größte darſtellt und repräſentirt, daß der ſcheinbar einfachſte, geſtalt= und unterſchiedloſeſte belebte Punkt ſchon (in ſeiner Weiſe) eine concentrirte Vielheit und Mannigfaltigkeit,

*) In dem franzöſiſchen von Erdmann mitgetheilten Original heißt es: un detail de ce qui change.

ein organiſirtes Reich, ſo zu ſagen, eine Welt in ſich iſt, bethätigen unter Anderm die Beobachtungen Ehrenbergs über die Infuſionsthiere, die beweiſen, „daß die für völlig ſtrukturlos gehaltenen kleinſten beweglichen Formen, welche die Kraft der Mikroſkope bis auf dieſen Tag deutlich zu erkennen vermag, nicht blos einen deutlichen Darmapparat als Organismen beſitzen, ſondern daß ſie auch Spuren eines geſonderten Nervenſyſtems erkennen laſſen.“ (S. deſſen zweiten Beitrag: Zur Erkenntniß der Organiſation in der Richtung des kleinſten Raumes. Berlin 1832. p. 19.) Ja, ſelbſt den Sinn, der ſichtbarlich ein Spiegel des Univerſums iſt, — das Auge beſitzen ſchon nach Ehrenbergs Beobachtungen viele Arten der polygaſtriſchen Infuſorien.

42. L. bemerkt jedoch, daß wenn er ein Chaos läugne, dies keineswegs von dem urſprünglichen Zuſtand der Erde und anderer Körper gelte, denn dieſe ſeien vielmehr, wie die Erfahrung ſelbſt zeige, einſt in einem Zuſtande äußerlicher Verworrenheit geweſen (dans un état de confusion extérieure). Notre globe a été un jour dans un état semblable à celui d'une montagne ardente etc. T. VI. p. 213. Théodic. P. III. § 244—45 und vor Allem ſeine Protogaea § 2, 3.

43. Die animalcula spermatica erblickten bekanntlich zur Zeit L.'s das Licht der gelehrten Welt. Zuerſt beobachtete ſie der holländiſche Dr. Hamm, dann Leuwenhoek, der ſie erſt en vogue brachte. Die armen Geſchöpfe machten Furore, hatten aber als Neologen und Ketzer, wie dies denn ſo der Weltlauf mit ſich bringt, von den alten Stockgelehrten ſchweres Unbill zu erleiden. Manche machten ihnen ſogar ihre Exiſtenz ſtreitig und rechneten ſie unter die fallacias opticas. Aber was die Welt verſchmäht, das bringt der Geiſt zu Ehren. Leibnitz bewillkommnete ſie mit gewohnter Humanität ſelbſt als Brüder in spe, und dieſe menſchenfreundliche Anſicht theilten mit ihm noch andere große Gelehrte nach L., wie z. B. Haller. Das literariſche curriculum vitae dieſer Thierlein ſchrieb Ledermüller in ſeinem „Verſuch zu einer gründlichen Vertheidigung der Saamenthierchen, Nürnberg 1758.“ Die Anſicht, die aus der Verbindung von Monaden oder lebenden Organismen und ihrer Subſumtion unter eine herrſchende und zuſammenfaſſende Einheit die Geneſis der höhern Organiſation ableitet, wird auch in der neueſten Zeit mit phyſiologiſchen Gründen wieder geltend gemacht. (S. Dr. J. H. Schmidt zwölf Bücher über Morphologie ꝛc. Berlin 1831. I. B. § 228, 235, 236, und Dr. Eiſenmann: Die vegetativen Krankheiten. 1835, z. B. p. 91.) Entſprechend der Leibnitziſchen Naturanſchauung iſt auch die Anſicht der genannten und anderer neuerer Aerzte, welche die Krankheiten als Erzeugungen von Organismen im Organismus betrachtet. (Vgl. Eiſenmann l. c. p. 92—96, 188—192, beſonders über die Contagien p. 193 u. ſ. w. Ja, Leibnitz ſagt ſogar ausdrücklich Nouv. Essais L. IV. ch. 7. § 19: „eine Krankheit iſt gleichſam eine Pflanze oder ein Thier, welches eine beſondere Geſchichte erfordert, d. h. die Krankheiten ſind Moden oder Seinsweiſen façons d'être, von denen daſſelbe gilt, was von den Körpern oder Subſtanzen, nämlich daß z. B. ein Quartanfieber eben ſo ſchwer zu ergründen und zu beſtimmen iſt, als das Gold oder Queckſilber.“ Was jedoch die Meinung einer ſelbſtthätigen Bewegung ſelbſt der Blutkügelchen betrifft, ſo vergleiche hierüber Burdachs Phyſiologie IV. B. p. 318—324.

44. Aus eben dieſem metaphyſiſchen Principe von der abſoluten Kontinuität des Univerſums, alſo a priori, folgerte L., daß es Mittelweſen zwiſchen Pflanzen und Thieren geben müſſe. Er ſagt in einem Schreiben an Herrmann, aus welchem auch die Stelle entnommen iſt, zu welcher dieſe Anmerkung gehört: „.... ich bin überzeugt, es muß ſolche Weſen geben: die Naturkunde wird ſie vielleicht noch mit der Zeit noch entdecken. Wir fangen das Beobachten erſt ſeit geſtern an." Er hat daher, wie Ulrich, der deutſche Ueberſetzer der Nouveaux Essais sur l'entendement, dem ich dieſe Stellen verdanke (II. B. p. 121. Anm.), mit Recht bemerkt, die Entdeckung des Polypen vorhergeſagt *). In Betreff des kontinuirlichen Stufenganges der Natur bemerkt jedoch L., daß es allerdings ſcheinbare Sprünge gäbe. La beauté de la nature, qui veut des perceptions distinguées, demande des apparences de sauts et, pour ainsi dire, des chutes de musique dans les phénomènes et prend plaisir de mêler les espèces (Nouv. Essais. Liv. IV. chap. 16. § 12.).

45. Chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuitatis seriei suarum operationum et tout ce qui lui est arrivé et arrivera. (à M. Arnauld T. II. p. 46.) L'avenir dans chaque substance a une parfaite liaison avec le passé. C'est ce qui fait l'identité de l'individu. Nouv. Essais. L. II. ch. 1. § 12. Vgl. auch Théod. P. III. § 291.

46. L. ſagt übrigens ſelbſt (z. B. Commerc. Epist. Feder p. 106), daß in ſeinem Syſteme der präſtabilirten Harmonie etwas Mirakulöſes ſtattfindet und Gott auf außerordentliche Weiſe eingreift, aber dies ſei nur der Fall am Anfang der Dinge, nachher ginge Alles ſeinen Gang fort nach den Geſetzen des Leibes und der Seele.

47. So ſagt L., um nur noch eine Stelle über die präſtabilirte Harmonie, auf die L. ſo oft zu ſprechen kommt, anzuführen: Comme la nature de chaque substance simple .... est telle, que son état suivant est une conséquence de son état précédent, voilà la cause de l'harmonie tout trouvée. Obwohl er wieder einen äußerlichen Grund anführt: Car Dieu n' a qu'à faire, que la substance simple soit une fois et d'abord une représentation de l'univers selon son point de vue: puisque de cela seul il suit qu'elle le sera perpétuellement, et que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parcequ' elles (hier alſo wieder ein objektiver innerer Grund) représentent toujours le même univers. (T. II. P. I. p. 163 nisi fallor.) Die präſtabilirte Harmonie beruht übrigens bei L. auf einem in ihm noch unausgetilgten Reſt von Carteſianismus, hat eigentlich nur da ihren Grund und Urſprung, wo er (wie in den im vorhergehenden Paragraphen aus der Theodicee citirten Stellen) die Differenz zwiſchen thätiger und leidender, denkender und bewußtloſer Seele auf den Carteſiſchen Gegenſatz von Denken und ausgedehnter Maſſe reducirt und nur auf dieſen reflektirt. Es iſt daher auch nicht zu überſehen, daß L. nur aus mechaniſchen Gründen auf ſeine präſtabilirte Harmonie kam. Er ſagt irgendwo ſelbſt, daß er die Seele als die urſprüngliche Entelechie erkannt habe, daß er aber, als er die Geſetze der Bewegung erforſcht, zur Einſicht gekommen ſei, daß Alles

*) Der Streit über die Natur der Polypen iſt übrigens längſt dahin entſchieden, daß „die Polypen mit ihren Korallen wirklich Thiere ſind."

nur auf mechaniſchem Wege vor ſich gehe, jedoch ſo, daß die Principien des Mechaniſchen im Immateriellen lägen, ein Einfluß, der ein metaphyſiſcher genannt werden könne. — Ich habe mir (1847) in dieſer Schrift alle mögliche Mühe gegeben, der präſtabilirten Harmonie einen in der Natur ihres Gegenſtandes gegründeten Urſprung zu vindiciren; aber vergeblich. Leibnitz ſelbſt ſagt in ſeinem V. Schreiben an Clarke § 89, daß die Harmonie oder Korreſpondenz zwiſchen Leib und Seele eine Wirkung oder Folge eines urſprünglichen Wunders, aber läugnet, daß ſie ein beſtändiges Wunder ſei. Allein es iſt nicht einzuſehen, wie das, was im Anfang ein Wunder iſt, in der Folge aufhören könne, ein Wunder zu ſein. Der Schein des Wunders verliert ſich wohl, aber nicht ſein Weſen. Der Grund, warum es im Anfang oder urſprünglich ein Wunder war, nämlich, daß an und für ſich weder in der Natur des Leibes, noch in der Natur der Seele eine Nothwendigkeit zu ihrer Verbindung und Uebereinſtimmung enthalten iſt, bleibt ja auch in der Folge beſtehen. Wolf beſeitigt in ſeiner Psychol. ration § 629 den Vorwurf eines beſtändigen Wunders mit den Worten: Quod vero vi miraculi alicujus praesertim primigenii deinceps naturaliter consequitur, id pro miraculi continuatione haberi nequit. Warum denn nicht? Wenn einmal der Eſel Bileams ſpricht, ſo müſſen freilich ſeine Worte in einer logiſchen und natürlichen Ordnung aufeinander folgen, aber beſteht denn nicht fortwährend das Wunder eben darin, daß der Eſel ſpricht? Und es iſt gleichgültig, wie Leib und Seele gefaßt und beſtimmt werden; ob jener als das Paſſive, dieſe als das Thätige, jener als Bewegungskraft, dieſe als Vorſtellungskraft, jener als dunkle, dieſe als deutliche Vorſtellung, jener als ausgedehntes, dieſe als immaterielles, nicht ausgedehntes Weſen — immerhin bleibt die Uebereinſtimmung und Verbindung ihrem Princip nach eine willkührliche, unbegreifliche, wunderbare. Die dunkle Vorſtellung ſoll das Verbindungsmittel zwiſchen Leib und Seele ſein. Aber die dunkle Vorſtellung iſt ja auch noch Vorſtellung. In der dunkeln Vorſtellung ſchiebt Leibnitz nur ſeine eigene Unklarheit über den Zuſammenhang der Seele mit dem Leibe in den Gegenſtand hinein. Uebrigens kann, wie ſchon im Text richtig behauptet wurde, bei L. ſtreng genommen, von einem Zuſammenhang der Seele oder des Geiſtes mit dem Leibe gar keine Rede ſein. Die Leiber ſind ja nach Leibnitz (von der wahren Theol. mystica) „keine Selbſtſtände: Schatten, ſo dahin fließen. Die leiblichen Dinge ſind nur Schatten, Blicke, Geſtalten, wahrhafte Träume. Die weſentliche Wahrheit iſt allein im Geiſt."

48. In ſeiner Lettre sur la philosophie chinoise à M. de Remond nennt er zum Unterſchied von der Emanationslehre, die Gott theilbar mache, die Seele eine production immédiate de Dieu (§ 13) und ſagt hernach: elle ne peut être produit que de rien, was aber mit einer unmittelbaren Produktion wenig zuſammenzuſtimmen ſcheint. Warum denn nicht? (1847.) Die Seele iſt eine unmittelbare Produktion Gottes, heißt: ſie iſt kein Produkt der Natur oder Materie, ſie iſt nicht auf natürlichem Wege entſtanden, denn ſie iſt ein ganz extraordinaires, ſupranaturaliſtiſches Weſen. Wenn ſie nun aber nicht aus der Natur iſt, woher iſt ſie denn? aus Gott? Gottbewahre! Abominabilis haeresis est, dicere, quod anima sit de essentia divina. (Albertus M. Summa. P. II. Tr. 12. Qu. 72.) Was iſt denn aber außer Gott und Natur? Nichts. Alſo iſt die Seele von Gott aus Nichts hervorgebracht. Non est igitur, ſagt

Scaliger (ad Cardan. Exercit. VI. 11.), a semine anima nostra, non a coelo, sed a Deo solo autore et creatore. Caetera non nisi naturalia sunt et materiae obnoxia. „Gott wirkt nicht Alles, sagt Wittich (in seinem Anti-Spinoza p. 294), durch Zwischenursachen, einige Wirkungen hat er sich allein vorbehalten. Er selbst allein producirt die Geister, denn keine andere Ursache kann zu ihrer Hervorbringung als Mittelursache mitwirken, denn weder bringt ein Geist den andern hervor, noch kann der Körper den Geist hervorbringen.“ Die Ableitung der Seele aus Gott widerspricht der Einfachheit Gottes; die Ableitung der Seele aber aus der Natur widerspricht der Einfachheit der Seele; jene beleidigt die Majestät Gottes, diese die Majestät der Seele. Um daher beide Majestäten nicht zu beleidigen, nimmt man zu einem Nichts sagenden Worte seine Zuflucht. Aber ein Nichts sagendes Wort ist ein verstandloses Wort und folglich eine Injurie gegen den Verstand; um daher diesen Schimpf nicht auf sich sitzen zu lassen, verwandelt man das Nichts im Kopf in ein Nichts außer dem Kopf.

49. Eine interessante Stelle über diesen Gegenstand findet sich auch in den mathematischen Werken L.s (T. III.) in den Briefen an Schulenburg. Sie lautet: Fines seu limites sunt de essentia creaturarum, limites autem sunt aliquid privativum, consistuntque in negatione progressus ulterioris *). Interim fatendum est, creaturam, postquam jam valorem a Deo nacta est, qualisque in sensus incurrit, aliquid etiam positivum continere, seu aliquid habere ultra fines, neque adeo in meros limites seu indivisibilia posse revolvi .... Atque hic valor, cum consistat in positivo, est quidam perfectionis creatae gradus, cui etiam vis agendi inest, quae, ut ego opinor, substantiae naturam constituit .... Atque haec est origo rerum ex Deo et nihilo, positivo et negativo, perfectione et imperfectione, valore et limitibus, activo et passivo, forma (i. e. entelechia, nisu, vigore) et materia seu mole, per se torpente. Illustravi ista non nihil origine numerorum ex o et i, a me observata, quae pulcherrimum est emblema perpetuae rerum creationis ex nihilo dependentiaeque a Deo. Wie hier (1847), setzt auch in seinen Considérations sur l'esprit universel (Nro. 56 Erdmann) L. Gott und Nichts als die äußersten Extreme einander gegenüber. Il y a une infinité de degrés entre Dieu et le néant. — Dieu est l'être suprême, opposé au néant. Ein für die kritische Erkenntniß der Theologie und Metaphysik wichtiger Gedanke. Er ist aber keineswegs ein Leibnitzianer; er findet sich auch, wenn gleich nicht mit denselben Worten, bei andern Philosophen und Theologen. So sagt z. B. Nic. Taurellus — und zwar noch logischer als Leibnitz — in seinem Triumphus philosophiae (p. 151): „die einfachste oder absolute Bejahung (affirmatio) ist die, welche ohne irgend eine Verneinung begriffen werden kann: eben so ist die einfache oder absolute Verneinung die, welche keine Bejahung voraussetzt; jene kommt Gott allein zu, diese aber der ersten Materie der Physiker, dem Nichts der Theologen, denn das Nichts ist es, dem Alles abgesprochen wird.“ Nihil enim est cui denegata sunt omnia. So sagt auch der Philosoph und Theolog

*) Limiter, est refuser le progrès, ou le plus outré. (Théod. Abrégé de la controv. V. Obj.)

5. Abra de Raſſonis nach J. Duns Scotus (in A. Heereboordi Meletem. Philos. Lugd. Bat. 1654 p. 249): „das unendliche Weſen ſteht weit ferner dem Nichts, als die Kreatur oder das endliche Weſen; der Abſtand zwiſchen Gott und Nichts iſt beiderſeits unendlich, ſowohl auf Seiten Gottes, als auf Seiten des Nichts, aber der Abſtand zwiſchen dem endlichen Weſen und dem Nichts iſt nur von Seiten des Nichts ein unendlicher;“ ſo auch der katholiſche Theolog Petavius in ſeiner Theol. dogm. (de Deo Deique propr. l. I. c. 6. § 15): Gott allein hat nichts mit dem Nichts gemein, solus ita est, ut cum nihilo nullum commercium habeat. Ja, es findet ſich jener Gedanke bereits ausgeſprochen in dem alten, bei den Kirchenvätern und Neuplatonikern ſchon vorkommenden Satz, daß Gott eigentlich und zuletzt kein andres Prädikat zukomme, als das esse, das Sein, denn das Gegentheil des Seins iſt ja das Nichtſein oder Nichts. Was iſt denn aber das Nichts? Ein kurzes, allumfaſſendes Wort, womit der Menſch Alles das bezeichnet, was einen Mangel, eine Verneinung, ein Nichtſein ausdrückt, wie er z. B. von einem Dummen ſagt: er verſteht nichts, von einem Blinden: er ſieht nichts, von einem unfruchtbaren Baum: er trägt nichts. Was iſt alſo Gott? Ein kurzes, allumfaſſendes Wort, womit der Menſch alles das bezeichnet, was das Gegentheil von dem Worte Nichts ausdrückt. Gott iſt das Gegentheil vom Nichts, und doch findeſt du ſeinen Sinn und Verſtand nur im Nichts. „Können wir denn z. B. nicht vom Nichts ſagen, daß es unveränderlich, daß es unbeweglich, daß es nicht gemacht, daß es unverwüſtlich und ewig, daß es ſich ſelbſt gleich und von den erſchaffenen Weſen unterſchieden ſei?“ (Passerat bei Huetius: Censura Phil. Cartes. c. V. § 3.) Findeſt du alſo nicht auch im Nichts die Prädikate der Gottheit? — Ich füge dieſer ſchon früher geſchriebenen Anmerkung noch Folgendes bei. Taurellus ſagt in ſeinem eben citirten Triumph der Philoſophie, wie Leibnitz, daß die Principien aller Dinge, Gott ausgenommen, welcher reine Bejahung iſt — Deus enim est simplex affirmatio — Sein und Nichtſein ſind, weil die Verneinung zu ihrem Weſen gehört, indem jedes Ding nur Etwas iſt, unzähliges Andre aber nicht iſt. Sic enim existunt, quaecunque causam se superiorem habent, ut unum quid, plurima vero non sint. Eben ſo ſagt Campanella irgend wo: „der Menſch iſt nicht Nichts, aber auch nicht ganz Sein oder Weſen (ens); ſondern er iſt dieſes Weſen oder einiges Weſen. Er iſt aber einiges Weſen, weil er nicht alle Weſen iſt. Daher iſt das Nichtſein eben ſo gut als das Sein die Urſache, daß Etwas iſt. Ja das Sein iſt an ſich unendlich und unermeßlich, wie Gott beweiſt, welcher reines Sein iſt; begrenzt und beſtimmt wird es nur durch das Nichtſein. Wenn daher der Menſch nicht am Nichts Theil nähme, ſo wäre er alle Weſen und allmächtig, allwiſſend und allwollend.“ Hier haben wir die wahre Bedeutung und Geneſis des Nichts aufgeſchloſſen. Der Menſch iſt Etwas, nicht Alles, nicht Stein, nicht Thier, nicht Sonne, nicht Luft u. ſ. w. Dieſes Nichtſein exiſtirt nur in der willkührlichen Vergleichung des Menſchen mit andern Weſen, iſt nur etwas Subjektives, d. i. Vorgeſtelltes, Eingebildetes. Aber der Menſch verwandelt alles Subjektive unwillkührlich in Objektives, ſo alſo auch dieſe Verneinung alles außer dem Menſchen Exiſtirenden vom Menſchen in eine wirkliche Weſensbeſtimmung deſſelben: — der Menſch beſteht aus Bejahung und Verneinung, er iſt ein theilweiſes Nichts, nämlich

nichts von Allem, was ich in dem unbeſchränkten Raum meiner Einbildungskraft neben und außer dem Menſchen noch vorſtelle oder vorſtellen kann, aber von dem Menſchen als von ihm ausgeſchloſſen verneine. Was aber vom Menſchen, gilt von jedem andern Ding. Jedes Urtheil iſt zugleich ein negatives und poſitives. Sage ich: die Roſe iſt roth, ſo verneine ich die andern Farben, indem ich die rothe bejahe. Jedes Ding iſt aber — nämlich für den Menſchen auf dem Standpunkt der Denkgläubigkeit, der Nichtunterſcheidung zwiſchen Denken und Sein — wie Hegel ſagt, ein Urtheil, alle Dinge beſtehen daher, wie J. Böhm ſich ausdrückt, aus Ja und Nein. Jedes beſtimmte Weſen oder Urtheil iſt aber eine beſtimmte Verneinung; abſtrahire ich nun von dieſer Beſtimmtheit, denke ich das bloße Nicht, die bloße Verneinung für ſich als Subſtantiv, ſo habe ich das Nichts. Das Nichts iſt die logiſche oder ſprachliche Verneinung, Gott die logiſche oder ſprachliche Bejahung, vergegenſtändlicht oder perſonificirt jene als Unweſen, als der Inbegriff aller Verneinungen, als der abyssus nihilitatis, dieſer als poſitives Weſen, der Inbegriff aller Bejahungen, jener als Nichtſein, dieſer als Sein. Gott iſt das höchſte Weſen im bejahenden, das Nichts das höchſte Weſen im verneinenden Sinn. Das Nichts iſt das infinitum et indeterminatum negans, continens totum et omne non esse, Gott aber die causa, quae totum et omne continet esse. (A. Heereboord l. c. p. 250.) Das Nichts iſt daher ſo univerſell und unendlich als Gott. Aber worin beſteht ſeine Unendlichkeit? darin, daß es, wie geſagt, nichts weiter als ein univerſelles verneinendes *Wort* iſt. So ſagt man z. B. von einem hölzernen Eiſen: es iſt Nichts; von einem Todten: er iſt Nichts mehr; von einem Armen: er hat Nichts; von einem Faulen: er thut Nichts; von einem Kranken: er ißt Nichts; von einem Ungeſchickten: er kann Nichts. Das Nichts hat in allen dieſen Beiſpielen eine beſtimmte Bedeutung, im erſten die Bedeutung des Widerſpruchs, im zweiten die des Todtſeins, im dritten die der Vermögensloſigkeit, im letzten die der Ungeſchicklichkeit zu dieſer oder jener Arbeit, Kunſt, Wiſſenſchaft. Aber es wäre höchſt langweilig, namentlich in der Konverſation, im Leben, wo man nicht viel Zeit für Worte hat, dieſe beſtimmte Bedeutung immer auch mit beſtimmten Worten auszuſprechen. Das Nichts iſt daher nichts weiter als eine hyperboliſche Abbreviatur. Das ſprachliche und logiſche Gegentheil des Nichts iſt urſprünglich das Etwas; aber auch dieſes iſt ein bloßes Wort, welches *für ſich ſelbſt* gar keine beſondere Bedeutung hat. Wenn ich z. B. frage: haſt du Etwas geſehen oder gehört? ſo bedeutet dieſes Etwas immer irgend einen beſtimmten, namentlichen Gegenſtand. Es gibt allerdings unzählige Dinge, wo der Gegenſtand oder die Bedeutung des Worts und das Wort ſelbſt ſtreng zu unterſcheiden ſind, aber es gibt auch ſehr viele Dinge, wo der Begriff oder Gegenſtand des Worts und das Wort identiſch ſind, wo die Bedeutung des Worts lediglich im Wort ſelbſt liegt; jene ſind wirkliche Dinge oder Weſen, dieſe aber nur, sit venia verbo! Wortweſen, für ſich ſelbſt aber Unweſen, bloße Nichtſe oder Nullen. Der Centralpunkt, das ἓν καὶ πᾶν aller dieſer linguiſtiſchen Nihilitäten iſt aber das Nichts. Wenn man daher die Schöpfung aus Nichts, die L. ſogar mit ſeiner Dyadik, ſeiner Rechnung mit Null und Eins „gleichſam" mathematiſch demonſtriren wollte, und um deren willen wir uns dieſe Digreſſion erlaubt haben, für das größte Problem der chriſtlichen Spekulation

erklärt hat, ſo hat man vergeſſen, daß dieſes Problem längſt ſchon ſeine Löſung gefunden hat in den bibliſchen Worten: „Gott ſprach: es werde Licht; und es ward Licht." „Durch das Wort ſind alle Dinge gemacht." „Durch das Wort" heißt eben: aus Nichts. Das Nichts iſt nur der Kommentar dazu. Das Wort iſt an und für ſich Nichts, denn es iſt nicht die Sache ſelbſt, ſondern nur das Zeichen derſelben, hat alſo für ſich ſelbſt gar keinen Werth und Zweck, gar keine Realität. Das Wort aber, worin dieſe Nichtigkeit des Worts überhaupt vergegenſtändlicht und gleichſam verkörpert wird, iſt das Wort Nichts; denn nur weil das Wort ſelbſt nichts iſt, gibt es auch ein Wort für Nichts. Das myſteriöſe Nichts in der Schöpfung der Welt aus Nichts bedeutet daher nichts weiter als die unendliche Kluft zwiſchen dem Worte: fiat und dem wirklichen fit, zwiſchen dem Licht, das als ein Wort in meine Ohren, und dem Licht, das als ein Weſen in meine Augen fällt — eine Kluft, die darum auch nur eine potentia infinita aufzuheben oder auszufüllen vermag. Aber dieſe unendliche Macht iſt nur die Macht der menſchlichen Einbildungskraft, der gemeinen ſowohl, als der ſpekulativen, denn dieſe allein iſt es, welche aus Nichts Etwas, d. h. aus bloßen Worten Weſen macht. — Wundere ſich Niemand über dieſe ausführliche Anmerkung über Nichts! Dieſes Nichts iſt das Geheimniß der chriſtlichen Theologie und Philoſophie; dieſes Nichts hat faſt zwei Jahrtauſende als ein heiliger Glaubensartikel die chriſtliche Menſchheit beherrſcht; dieſes Nichts bildet die Spitze der Differenz zwiſchen dem Heidenthum und Chriſtenthum. Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam, ſelbſt die Götter können nicht aus Nichts Etwas machen, ſagte der kategoriſche, mit ſich einige Heide. Nein! ſagte dagegen der zwieſpältige, zerriſſene Chriſt; dieſes Geſetz gilt nur in der Phyſik, aber nicht in der Theologie; was dem Menſchen als Phyſiker Lüge und Unſinn, das iſt für den Menſchen als Theologen Wahrheit und Weisheit; was die Natur nicht vermag, das vermag die Allmacht, d. h. die menſchliche Willkühr und Einbildungskraft. Naturae autor, ſagt der chriſtliche Philoſoph Gaſſendi gegen Lucrez, legibus naturae non adstringitur, ac infinita pollet vi, qua infinitam illam quasi distantiam superet, quae interjacet inter aliquid et nihil

50. L. bedient ſich zur Erläuterung in ſeiner Theodicee § 30 und in ſeinen Bemerkungen über den Satz des Carteſianer Lami, daß Gott allein die Urſache von allem Poſitiven ſei (T. I. p. 305), des Beiſpiels von einem beladenen Schiffe, das der Fluß um ſo langſamer mit fortnimmt, je beladener es iſt. Der Fluß iſt die Urſache von dem Poſitiven in der Bewegung, von der Kraft, von der Schnelligkeit dieſes Schiffes, aber die Laſt iſt die Hemmung oder Einſchränkung dieſer Kraft, und die Urſache der Langſamkeit.

51. Wir faſſen die Aufgabe nicht ſo: wie konnte Leibnitz mit ſeiner Philoſophie die orthodoxen Vorſtellungen ſeiner Zeit zuſammenreimen, ſondern allgemeiner, weil ſie ſo mehr Intereſſe hat. Eben ſo reduciren wir das Thema der Theodicee auf den Gegenſatz von Glaube und Vernunft und deren Vermittlung, obgleich L. nur in ſeinem Discours de la conformité de la foy avec la raison ausdrücklich davon handelt; aber bei einigem Nachdenken erhellt, daß das ganze Thema der Theodicee auf nichts anders hinausläuft, als auf die Uebereinſtimmung des Glaubens mit der Vernunft.

52. In der Gnade nimmt das Individuum *das* Verhältniß zu Gott wieder zurück, in welchem es ſich befindet, wenn es ihm die Gerechtigkeit als ein Attribut beilegt; denn in der Gerechtigkeit — ſonſt wäre ſie ein leeres Wort — ſteht das Individuum Gott als ein berechtigtes, Gott aber als verpflichtet ihm gegenüber. Zugleich erwacht ihm jedoch auch das Bewußtſein von der Unangemeſſenheit dieſes Verhältniſſes; es fühlt ſich vor Gott endlich, negirt, und in dieſem Gefühle ſeiner Rechtloſigkeit ponirt es die *Idee der Unendlichkeit* in der Vorſtellung der Gnade. So hat jede Poſition in Gott hier ihre *Negation* an einer zweiten entgegengeſetzten Beſtimmung oder Poſition. Die erſte iſt der Ausdruck der Relation Gottes auf den Menſchen, die zweite *der* der Beziehung Gottes *auf ſich ſelbſt*, aber — wohlgemerkt! — ſelbſt wieder nur im Vergleich und *in der Beziehung zur erſten*; denn *an ſich ſelber* iſt ſie gleichfalls wieder eine Relation auf den Menſchen, wie hier die Gnade, die weſentlich eine Beziehung auf den Menſchen, kurz auf ein Objekt, woran ſie ſich bethätige, ausdrückt, ohne dieſe Beziehung gar nicht denkbar iſt.

53. Die *einzelne* Handlung als ſolche iſt freilich nicht nothwendig, aber *ihr Weſen, ihr Charakter* iſt nothwendig. Die Totalität meines Handlungsvermögens, d. i. meines Weſens geht nicht in *dieſer* Handlung auf, ſie iſt daher, gegen die Totalität gehalten, eine nicht nothwendige, zufällige. Aber ihrem Gehalte, ihrer Bedeutung, ihrem Weſen nach, iſt ſie eine nothwendige von mir *als einem Individuum*, das ſelbſt ein beſtimmtes Weſen hat. Nun bin ich aber nicht nur ein beſtimmter Menſch, ſondern auch der *Menſch überhaupt* in einer beſtimmten, individuellen Geſtalt. Das Daſein des Menſchen überhaupt in mir, dem beſtimmten, iſt vor Allem das Gewiſſen, das mir Vorwürfe macht über die Handlungen, zu denen mich meine individuelle Natur antreibt, iſt die Liebe und Verehrung anderer Menſchen wegen Gaben und Eigenſchaften, die ich nicht oder wenigſtens nicht in dem Grade, wie ſie, beſitze, iſt die Erkenntniß meiner eignen Schranke, das Bewußtſein, daß das Weſen des Menſchen in mir ſich nicht adäquat und vollkommen entfaltet und geoffenbart hat u. ſ. w. In Beziehung auf mich als Menſch überhaupt, d. h. inwiefern die allgemeinen Eigenſchaften des Menſchen als Gewiſſen und Anlage wenigſtens in mir liegen, iſt meine Handlung nicht nothwendig — andere Menſchen, in denen ſich *die* Eigenſchaften, die in mir nur als Anlage vorhanden ſind, zur Wirklichkeit entfaltet haben, würden anders, beſſer gehandelt haben in dem nämlichen Fall, als ich — in Beziehung auf mich aber, wie ich Menſch in dieſer beſtimmten Geſtalt, in dieſer Schranke bin, in Beziehung alſo auf mein beſtimmtes Weſen iſt ſie nothwendig. Frei (zufällig, willführlich) iſt eine Handlung, wenn ſie nicht der Totalität des handelnden Weſens entſpricht, nothwendig, wenn ſie dieſer entſpricht. *Nur das Adäquate, das Vollkommene iſt nothwendig.* Wenden wir nun dieſes auf das Verhältniß der Welt zu Gott an! Faſſe ich die Welt als eine, als *dieſe* Welt, ſo iſt ſie freilich nicht nothwendig, denn ſie iſt dann nicht der plenus effectus des göttlichen Schöpfungsvermögens. Aber die Welt als dieſe faſſen, das thut nicht der Gedanke, ſondern die oberflächlichſte Vorſtellung und Einbildung. Die Welt iſt *das Univerſum*, der abſolute Inbegriff aller Gattungen, Arten, Individuen, aller vergangenen

und künftigen, möglichen Entwicklungen und Revolutionen. Wie kann ich alſo, außer mit der gegenſtandsloſeſten leerſten Einbildung das Univerſum in das Prädikat: *dieſer* Welt einfaſſen? So wenig Gott *dieſer* iſt, ſo wenig iſt das Univerſum dieſes; das eben iſt das Weſen und der Begriff des Univerſums, daß der Begriff der Endlichkeit und Dießheit von ihm verſchwindet. Wäre die Welt *dieſe* Welt, dann wäre auch der Act der Erſchaffung *dieſer* Act geweſen, Gott hätte anno ſo und ſo viel ſie erſchaffen und anno ſo und ſo viel würde er eine neue erſchaffen, kurz ſo wäre die Handlungsweiſe Gottes eine ſucceſſive, zeitliche, endliche, menſchliche Handlungsweiſe — denn nur ich, dieſes zeitlich beſtimmte Individuum, bringe jetzt zu *dieſer* Zeit dieſes *Werk* hervor, nur in der ſucceſſiven Reihe meiner Werke erſcheint die Totalität meines Weſens — ſo wäre Gott ein rein individuelles Weſen, ſo gut wie Unſer einer. Und als ſolcher wird er in der That da vorgeſtellt, wo aus einem bloßen Willensact die Welt abgeleitet wird.

54. Wen der hier gemachte Unterſchied zwiſchen dem Menſchen als denkendem und perſönlichem Weſen noch befremden ſollte, der denke nur unter anderm z. B. an die Kolliſion, in die der Menſch als erkennendes, denkendes Weſen mit ſich als perſönlichem, fühlendem Weſen geräth, wenn er das Werk eines aus irgend einem Grunde ihm nicht gleichgültigen oder gar befreundeten Menſchen, das er aber als ein ſchlechtes Buch erkennt, beurtheilen ſoll. Hier tritt der Unterſchied, den wir eben im Denken erkannten und entwickelten, als ein Faktum in die Empfindung ein. So wehe es dem Kritiker als Menſchen thut: er kann doch nicht anders, als Denker, er muß das Werk verdammen. Das Denken oder die Erkenntniß bethätigt ſich hier als die rückſichtsloſe Macht der Nothwendigkeit und Gerechtigkeit, als eine von mir unterſchiedene Macht, der ich mit meinen Gefühlen, Intereſſen, Neigungen, in denen ich allein mein eigentlich perſönliches Daſein habe, eben ſo gut, wie der Andere, völlig gleichgültig bin, kurz als eine rein *unperſönliche* Thätigkeit. Wäre zwiſchen mir als perſönlichem und denkendem Weſen kein Unterſchied, ſo könnte ich auch nicht von meinen perſönlichen Verhältniſſen abſtrahiren, nicht ein Urtheil fällen, das meinen perſönlichen Geſinnungen und Empfindungen widerſpricht; ja ich wüßte gar nichts von dem Unterſchiede zwiſchen Wahrem und Nützlichem oder Angenehmem, Objektivem und Subjektivem. Der Verfaſſer hat übrigens ſchon früher in einer Diſſertation De ratione universali etc. 1828 dieſen Gegenſtand zu behandeln verſucht, und hier unter andern die Sätze ausgeſprochen: cogitans nemo sum. Cogito, ergo omnes sum homines. — Sätze, die natürlich nur von dem reinen Begriffe des Denkens gültig ſind. Von dem reinen (1847), d. h. dem abſtrakten Begriffe des Denkens. Der Denker als Denker iſt allerdings Niemand — ein Ausdruck, der weit richtiger und gedankenmäßiger iſt als der: alle Menſchen, denn im Denker iſt ja abgeſehen vom Menſchen — aber dieſer Denker hat auch nicht mehr Wirklichkeit, als der Niemand, iſt nur ein Namen- und Gedankenweſen, was ſchon daraus deutlich erhellt, daß dieſer Denker ſelbſt für ſeine Univerſalität und Nullität keinen andern Beweis anführt, als die Sprache, als das Wort. Das Ich in dem cogito iſt ſchlechthin allgemein, gilt für Keinen — d. h. keinen Beſtimmten, Einzelnen, — und doch für Jeden; ganz richtig, aber nur in demſelben Sinn, wie das Wort Baum für keinen und doch für jeden

Baum, das Wort Stein für keinen und doch jeden Stein gilt, nur mit dem Unterſchied, daß dort die Nullität und Univerſalität des Worts nicht auf ein Objekt, ſondern auf das redende, denkende Subjekt bezogen wird. Ich bin allgemein, heißt daher: Ich bin oder: Ich iſt ein bloßes Wort. Will ich darum mit dieſem Wort ein wirkliches Ich oder Weſen bezeichnen, ſo muß ich an die Sinne appelliren, um durch ſie das vieldeutige, trügeriſche, ſophiſtiſche Wort zurechtzuweiſen. Wie viel hat man von dem Betrug der Sinne geredet, wie wenig von dem Betrug der Sprache, von der doch das Denken unabſonderlich iſt! Und doch wie plump iſt der Trug der Sinne, wie fein der Trug der Sprache! Wie lange hat mich die Allgemeinheit der Vernunft, die Allgemeinheit des Fichte'ſchen und Hegelſchen Ich's an der Naſe herumgeführt, bis ich endlich unter dem Beiſtand meiner fünf Sinne zum Heile meiner Seele erkannte, daß alle Schwierigkeiten und Geheimniſſe des Logos in der Bedeutung der Vernunft ihre Löſung finden in der Bedeutung des Wortes! Darum iſt mir das Wort Haym's: „die Kritik der Vernunft muß zur Kritik der Sprache werden," in theoretiſcher Beziehung ein aus der Seele geſprochenes Wort. — Was näher der Gegenſatz zwiſchen mir als empfindenden, perſönlichen und mir als denkenden Weſen betrifft, ſo reducirt er ſich im Sinne dieſer Anmerkung und der angeführten Diſſertation auf den kraſſen Gegenſatz: im Empfinden bin ich Einzelner, im Denken Allgemeiner. Allein ich bin im Empfinden nicht weniger Allgemeiner, als ich im Denken Einzelner bin. Uebereinſtimmung im Denken gründet ſich nur auf Uebereinſtimmung im Empfinden. Eine Vernunft iſt nur dort, wo auch Ein Herz iſt. Alle Geſelligkeit beruht auf der Vorausſetzung von der Gleichheit der Empfindung unter den Menſchen. Die Meinung von dem Gegentheil kommt allein daher, daß man gewiſſe untergeordnete, partikuläre oder gar abnorme Empfindungen zum Maßſtab der Empfindung überhaupt macht. Allein es gibt eben ſo gut Idioſynkraſieen des Denkens, als der Empfindung. Wie viele „unparteiiſche Prüfungen" und Kritiken mißfälliger Lehren und Neuerungen haben ihren Grund nur in einer logiſchen Idioſynkraſie! Wie Viele verwerfen eine Sache bloß deßwegen, weil ſie das Wort derſelben nicht „leiden" können! Es gibt verrückte Gedanken; warum ſoll es nicht auch närriſche Empfindungen geben? Uebrigens gibt es keinen pſychologiſchen Gegenſtand, der ſchwieriger für die Erkenntniß iſt, keinen, über deſſen Weſen wir weniger Gründliches wiſſen, als die Empfindung.

55. Qui specimen, ſagt Leibnitz, profundissimae philosophiae Platonis cupit, is legat ... ipsum Parmenidem et Timaeum, quorum ille de uno et ente i. e. Deo (nam nulla creatura est ens, sed entia) admiranda ratiocinatur, hic naturas corporum solo motu et figura explicat etc.

56. Weſentlich iſt es, zu bemerken, daß die Philoſophie an und für ſich in keiner Beziehung zur (hiſtoriſchen, poſitiven) Theologie ſteht, folglich auch nicht im Gegenſatze zu ihr, ſchon aus dieſem einfachen Grunde, weil die Philoſophie weſentlich die freie, die allgemeine Wiſſenſchaft, die Theologie aber nicht nur eine beſondere, beſtimmte, ſondern ihrer Baſis, ihrem Standpunkt, ihrem Geſichtskreis nach ſelbſt beſchränkte Wiſſenſchaft iſt, das Allgemeine aber nicht dem Beſondern, ſondern nur das Beſondere dem Beſondern entgegengeſetzt iſt. Der ausgeſprochene Unterſchied

zwiſchen Theologie und Philoſophie, daß jene den Willen, dieſe die Vernunft Gottes zu ihrem oberſten Objekte habe, iſt daher auch nur in der Vergleichung gültig; denn die Philoſophie hat auf hiſtoriſchem Wege, ſchon vor dem Chriſtenthum in Sokrates und Plato die Idee des Guten in ſich aufgenommen, und zwar aus eignen Kräften und Mitteln.

57. Gegen die gewöhnliche Folgerung, daß eine Nothwendigkeit der Handlungen Lob und Tadel, Belohnung und Strafe aufhebe, macht L. auch ſchon die beachtungswerthe Bemerkung, Theod. § 75 — ein Gedanke, worin er jedoch ſchon den Pomponatius zu ſeinem Vorgänger hatte — daß dies keineswegs der Fall ſei. Die nothwendigen Handlungen wären immer noch wenigſtens inſofern in unſerer Gewalt, als wir ſie thun und unterlaſſen könnten, je nachdem die Hoffnung oder die Furcht des Lobes oder des Tadels, des Vergnügens oder Schmerzens unſern Willen beſtimmten. Wir können auch loben und tadeln, fügt er hinzu, die guten und übeln natürlichen Eigenſchaften eines Pferdes, Steines, Menſchen, woran der Wille doch keinen Antheil hat.

58. Ihrer urſprünglichen hiſtoriſchen, ſelbſt ſchon vorchriſtlichen Bedeutung nach ſind Himmel und Hölle offenbar nichts weiter als der (unwillkührliche) Ausdruck, die Dar- und Vorſtellung von der Realität des Unterſchieds zwiſchen Gut und Böſe in einer dem rohen, ſinnlichen Menſchen fühlbaren Weiſe. Aber im ſpätern Chriſtenthum verlor dieſe Vorſtellung die ethiſche Bedeutung, die ſie in Bezug auf den ſinnlichen Menſchen hat, und die Hölle wurde nur der Ausdruck der orthodoxen Vernirtheit, die ſoweit ging, daß Auguſtin und viele andere Theologen nach ihm die ungetauft geſtorbenen Kinder zur Hölle verdammten, und folglich, da die orthodoxe Vernirtheit des Geiſtes nothwendig im Herzen in Haß und Bosheit ausſchlägt, der Ausdruck der Bosheit und des Haſſes. — Gegen den Ariſtoteliker Erneſtus Sonerus, der die merkwürdige, übrigens aus dem Ariſtoteles abzuleitende Behauptung that, daß Gott nur ein ſpekulatives Leben zukomme, aber keine virtutes morales und keine vita activa, weil damit ſeine Seligkeit verloren ginge (ſ. Jac. Thomasii Orationes Lips. 1683. Orat. XXI. p. 505), und der die ewige Verdammniß deßwegen verwarf, weil eine endloſe Strafe mit einem endlichen Vergehen in keinem Verhältniß ſtände, vertheidigt L. die Ewigkeit der Höllenſtrafe (Theod. § 266) aus dem Grunde, daß die Dauer der Schuld die Dauer der Strafe zur Folge habe, daß die Verdammten nicht aus ihrem Elende gezogen werden könnten, weil ſie Sünder blieben. Allein die wahre Pein in Folge der Sünde iſt das Gefühl der Schuld. Da, wo aber immer geſündigt wird, wird nicht mehr geſündigt. Die Schuld iſt die wahre Hölle, aber zugleich auch das Fegfeuer des Sünders. Ohne Gewiſſen gibt es keine Empfindung der Schuld, ohne eine Empfindung des Guten keine Empfindung des Böſen und ſeiner Qual; ja die ſchrecklichſte Qual, die Qual der Schuld, des böſen Gewiſſens iſt nur die indirekte Empfindung des Guten und ſeiner Allmacht. Das Gute wäre eine höchſt beſchränkte und elende Macht, wenn das Böſe ſich rein und abſolut von ihm lostrennen, und, ſo zu ſagen, ein Reich für ſich ſelber gründen könnte. Wenn alſo die Qual der Qual nur der auch im Böſen noch unaustilgbare Reſt des Guten iſt, ſo muß die Hölle auch, um Hölle zu ſein, den Gegenſatz gegen ſich in ſich tragen, und ein von allem Guten,

wie von aller vernünftigen, erlöſenden Thätigkeit und Wirklichkeit abſolut ausge-ſchloſſenes und auf ſich allein concentrirtes Reich des Böſen iſt daher das gräuelvollſte Phantom, das die Macht der Phantaſie — eine noch lange nicht genug erkannte Macht — aus ihrem Schattenreich hervorgerufen hat. In Beziehung auf L. iſt noch zu bemerken, daß er übrigens auch in dieſer Materie ſeiner, als eines Denkers, würdige Anſichten hat, wie wenn er ſagt (T. VI. p. 84): neminem damnari nisi a se ipso, ferner: les péchés trainent naturellement leur châtiment après eux par une espèce d'harmonie préétablie et ces châtimens tendent toujours au bien (iſt dies aber bei den Höllenſtrafen der Fall?), ferner: ceux qui ne connoissent point les perfections de la Divinité s'en punissent eux-mêmes. (T. V. p. 53, 54.) — Gedanken, die ſich übrigens ſchon bei Scotus Erigena, der in ſeiner Schrift De praedestinatione (ich glaube c. 16) ſagt: in omni enim peccatore simul incipiunt oriri peccatum et poena ejus, quia nullum peccatum est, quod non se ipsum puniat; ſelbſt auch ſchon bei Auguſtin finden.

59. Leibnitz äußert ſich jedoch auch zweifelhafter und gelinder über Spinoza, zu dem ſich L. ſelbſt früher einmal hingeneigt hatte, und ſagt, daß er in Betreff dieſer Materie dunkel ſei. Car il donne la pensée à Dieu après lui avoir ôté l'entendement. Cogitationem, non intellectum concedit Deo. Théodicée § 173. Ebendaſelbſt § 174 ſagt L. von Spinoza, daß er eine nécessité metaphysique in den Ereigniſſen dans les événemens ſuchte. Und die Abſurditäten, die Bayle aus Spinozas Lehre folgerte, beruhen auf dieſer Auffaſſung. L. wendet hier jedoch ſeinen Begriff von der metaphyſiſchen Nothwendigkeit auf Sp. an. Aber eine metaphyſiſche Nothwendigkeit kann man im Sinne Spinoza's nur in den Handlungen der Subſtanz ſelbſt finden, oder nur da, wo an ſich ſelbſt, dem Inhalte nach Weſenheit und Wahrheit iſt, in den Gegenſtänden der Erkenntniß und Vernunft, wie z. B. in der Mathematik, aber nicht in den bloßen Factis und Begebenheiten, die von den Vernunftobjekten ſich eben ſo unterſcheiden, wie die Modi von der Subſtanz dadurch ſich unterſcheiden, daß ihr Sein nicht in ihrem Begriffe oder Weſen liegt. Nothwendig im Sinne Spinoza's iſt nur das, deſſen (objektiver und weſenhafter) Begriff das Sein enthält. Aber dieſe Nothwendigkeit kommt keineswegs den événemens und überhaupt den endlichen Dingen zu, deren Weſen vielmehr darin beſteht, daß ſie gedacht werden können, ohne daß ſie ſind, wo alſo keineswegs an ſich die Möglichkeit des Andersſeins ausgeſchloſſen iſt: obgleich das an ſich ſelber Zufällige der äußerlichen, bis ins Unendliche gehenden Verkettung der Endlichkeit nach nothwendig iſt, was aber eine Nothwendigkeit ganz anderer Art iſt. Wenn man freilich wie Bayle die abſolute Nothwendigkeit bis auf die nicht abſoluten, endlichen Dinge ausdehnt, ſo kommen natürlich Abſurditäten heraus; aber liegt die Quelle dieſer Ungereimtheiten in Spinoza oder nicht viel mehr in Bayle, wenn er, was Spinoza vom Lichte ſagt, auch von den Farben und ihren Nüancen geſagt wiſſen will?

60. Daß die hier gegebene Erörterung des Begriffs der Nothwendigkeit mit Spinoza's Sinn und Gedanken übereinſtimmt, beweiſt unter andern folgende treffliche Aeußerung von ihm: Si Dei natura nobis est cognita, tam necessario ex natura nostra τό affirmare sequitur, Deum existere, quam ex natura trianguli ejus tre-

Digitized by Google

angulos duobus rectis aequari fluit, et tamen nunquam magis liberi sumus, quam quum rem tali modo affirmamus. Epist. 34.

61. Der Unterſchied, den Leibnitz zwiſchen der moraliſchen und metaphyſiſchen Nothwendigkeit macht, hält einer ſtrengen Kritik nicht Stand. Auch von dem moraliſch Nothwendigen iſt das Gegentheil unmöglich; es widerſpricht ſich, daß das Gute anders als gut handeln ſollte; wie das Weſen, ſo die That; das Gute kann nur gut, ſich ſelbſt gemäß handeln. Wie es, um mit Spinoza zu reden, aus der Natur des Dreieckes folgt, daß ſeine drei Winkel gleich ſind zweien rechten: ſo folgt es aus der Natur des vernünftigen Weſens, daß ſeine Handlungen vernünftige, des guten, daß ſeine Handlungen gute ſind, nur mit dem Unterſchiede, der ſich übrigens für den vernünftigen Menſchen von ſelbſt verſteht, daß dieſe letztere Nothwendigkeit mit Wiſſen und Willen, ja ſein Wiſſen und Wollen ſelbſt iſt*). Freiheit iſt nichts anders als Einheit. Wer nicht mit ſich Eins iſt, der iſt unfrei. Wo iſt denn überhaupt ein Weſen frei? Da, wo es in ſeinem Eſſe iſt. Mein Element iſt meine Freiheit; wo mein Element iſt, da iſt meine Heimath, mein Urſprung, mein Gott, und nur wo mein Gott iſt, iſt meine Freiheit. Frei, im ſtrengſten Sinne, iſt der Philoſoph nur im Philoſophiren, frei der Künſtler nur im Schaffen; im Uebrigen findet er ſich gebunden, beſchränkt, gedrückt, weil er ſich hier nicht in ſeinem immanenten Verhältniſſe befindet, weil er hier nicht in ſeinem urſprünglichſten und eigenſten Elemente iſt. Einheit des Innern und Aeußern, des Bedürfniſſes und Verhältniſſes, des Triebes und des Gegenſtandes, des Weſens und der That, der Pflicht und Neigung, des Geſetzes und Willens, ſonſt nichts iſt Freiheit. Selbſt die ſinnliche Freiheit offenbart das Weſen der Freiheit: ein Weſen in eine Sphäre verſetzen, die ſeiner Natur widerſpricht, heißt es ſeiner Freiheit berauben. Woher die Qual der Gefangenſchaft? weil ſie unnatürlich iſt. Wann handelt der Menſch frei? nur dann, wann er nothwendig handelt; denn nur dann entſpringt die Handlung aus meinem Innerſten, iſt ſie der bündige, ſchlagende, präciſe Ausdruck meines Weſens, meiner Selbſt, eine Handlung, von der Ich im vollen Sinne der Urheber bin. Wie tief iſt auch Spinoza hierin, wenn er ſagt, daß nur die Handlung frei ſei, die ganz aus der Natur eines Weſens für ſich allein abgeleitet und erklärt werden kann! Alſo nur der Menſch handelt frei und iſt ein freier Mann, der, ungeachtet äußerlicher Hinderniſſe und Nachtheile, ſie ſeien welcher Art ſie wollen, alſo mit Opfern, die ſeinem wahren Weſen, das er als ſeine Beſtimmung erkennt, entſprechende Sphäre ſich gibt und behauptet, beſeitigend Alles, was ihm widerſpricht. Freiheit und Wahrheit iſt daher identiſch; nur der Wahrhafte iſt frei; aber der Wahrhafte handelt mit

---

*) Eben deßwegen iſt auch die Leibnitziſche Unterſcheidung zwiſchen moraliſcher und metaphyſiſcher Nothwendigkeit keineswegs grundlos, obgleich die Beſtimmung dieſes Unterſchieds, nämlich daß das Gegentheil der metaphyſiſchen Nothwendigkeit unmöglich iſt oder ſich widerſpricht, das Gegentheil der moraliſchen Nothwendigkeit aber unziemlich oder unpaſſend iſt (inconveniens. Causa Dei § 21.); nur eine theologiſch diplomatiſche Phraſe iſt; denn L. ſagt ja ſelbſt, quae mala sunt, sapientem nec facere posse credendum est. (Ep. 17 ad Des-Bosses.)

der Strenge metaphyſiſcher Nothwendigkeit, ſeine Handlungen ſind der adäquate, untrügliche, unwillkührliche Ausdruck ſeines Weſens. Die Nothwendigkeit iſt überhaupt nichts Anderes, als der *Ausdruck* der Freiheit. Was im Weſen, in der Idee Freiheit iſt, das iſt und erſcheint in der Zeit, in der Entäußerung, in der *Succeſſion* als Nothwendigkeit. Jede Freiheit, die nicht zugleich Nothwendigkeit iſt, iſt ein kindiſcher Traum, ein bloßer Wahn der Freiheit. Gerade das, was die eitlen Freiheitsſchwindler auf dem Gebiete des Intellektuellen als triſte, todte Nothwendigkeit faſſen und welchem ſie die Freiheit als das wahre Princip entgegenſetzen wollen, gerade das iſt der höchſte Triumph der Wahrheit, *der Ausdruck der Freiheit* im Intellektuellen. Das *Freie* im *Gedanken*, das Freie *in und an ſich* iſt in ſeiner Aeußerung, ſeiner Erſcheinung, ſeiner Offenbarung *für uns* das *Nothwendige*.

62. Einige*) Bemerkungen über die Leibnitziſche Theologie und Theodicee von 1847. — Der oben, § 17, gegebene Beweis vom Daſein Gottes aus der *Zufälligkeit* der Welt iſt der einzige apoſterioriſche, d. h. aus der Erfahrung geſchöpfte Beweis, den Leibnitz und ſeine Anhänger als einen ſtichhaltigen anerkennen. Den andern gewöhnlichen Beweiſen wirft Wolf mit überraſchendem Scharfſinn und Freiſinn folgende Mängel vor. In dem Schluſſe von der Ordnung der Welt auf einen Urheber der Ordnung nehme man an, daß alle Ordnung zufällig ſei, alle Ordnung alſo einen Ordner vorausſetze, was aber falſch ſei, denn es gebe auch, wie die Mathematik beweiſe, abſolut nethwendige Ordnungen, die alſo den Satz: ubi datur ordo, ibi datur ordinans widerlegten. In dem Schluſſe von der künſtlichen Einrichtung der Welt ſetze man voraus, was doch erſt zu erweiſen wäre, daß das, was von den *Werken* der *Kunſt* gilt, nämlich daß ſie einen Künſtler vorausſetzen, auch von den *Werken* der *Natur* gelte; in dem Schluſſe aber von dem Anfang des Menſchengeſchlechts oder der Welt ſtütze man ſich auf eine Prämiſſe, die aus der Vernunft gar nicht oder doch höchſt ſchwierig zu erweiſen ſei; denn aus dem Anfang von dem gegenwärtigen Zuſtande der Erde folge noch keineswegs, daß jeder Zuſtand derſelben angefangen habe, noch weniger aber aus dem Anfang eines *Theiles* der Welt, wie die Erde iſt, der Anfang der *ganzen* Welt. In dem teleologiſchen Beweiſe mache man einen Zirkelſchluß, denn die Annahme von Zwecken oder Abſichten in der Natur ſetze ſchon die Annahme eines verſtändigen Weſens oder Urhebers der Natur voraus. Gegen den Beweis aus dem Gewiſſen laſſe ſich mit Recht einwenden, daß dieſes Argument ein ſehr trügliches ſei. (Ratio Praelect. De Lect. Metaph. § 41—48.) Wenn, ſagt in Betreff dieſes Beweiſes G. F. Meier, „einer der würdigſten Philoſophen aus der

*) Nur einige, und noch dazu nicht ausgeführte, ſonſt wären mir leicht bei der Fülle des Stoffs die Anmerkungen zu einer ſelbſtſtändigen Schrift angewachſen, was ganz wider meine Abſicht und Tendenz geweſen wäre. Dieſe Bemerkung gilt auch von andern Gegenſtänden, namentlich dem der L.'ſchen Pneumatologie, ſo viel Zeit und Studium ich auch auf denſelben verwandt habe, ob er gleich ganz außer dem Kreiſe meines eigentlichen Themas liegt, denn mich intereſſiren und beſchäftigen nur die unmittelbar den Menſchen betreffenden Gegenſtände.

Wolfiſchen Schule,“ in ſeiner natürlichen Gottesgelahrtheit (Metaphyſik IV. Th. 1759) ein Menſch von einer falſchen Religion ſich zu der wahren bekehrt, ſo wird er ſelten die Unruhe ſeines Gewiſſens los werden, und vielleicht iſt kein Weltweiſer, welcher Geſpenſter läugnet, der nicht demohnerachtet ſich vor Geſpenſtern fürchten ſollte.“ Gegen den Beweis aus der Uebereinſtimmung aller Völker ſagt derſelbe, daß es auch „allgemeine Irrthümer des ganzen menſchlichen Geſchlechts geben könne; ſo ſei der Glaube an den Stillſtand der Erde und die Bewegung der Sonne einſt ein allgemeiner Glaube der Menſchheit geweſen; überdem habe man ganze Völker entdeckt, welche nichts von Gott gewußt hätten.“ In Betreff endlich des Beweiſes aus der unendlichen Sehnſucht des Menſchen a desiderio hominis infinito, welcher alſo lautet: „allen Menſchen iſt ein unendliches Verlangen eingeboren. Dieſes Verlangen kann nicht vergeblich ſein; alſo muß der Gegenſtand deſſelben exiſtiren. Es bezieht ſich aber dieſes Verlangen auf das unendliche Gut, d. h. Gott, alſo exiſtirt Gott,“ bemerkt derſelbe, daß das „Verlangen nach dem Unendlichen auch ein Verlangen nach der Unſterblichkeit ſein könne, alſo keineswegs die Wirklichkeit eines Gottes erweiſe.“ So iſt denn nach der Leibnitziſchen Philoſophie und Schule „der einzige unumſtößliche Beweis der Wirklichkeit Gottes aus der Erfahrung“ der aus der Zufälligkeit der Welt. Er lautet alſo: Dieſe Welt exiſtirt; ſie exiſtirt aber ſo, daß ſie auch nicht exiſtiren könnte, iſt alſo ein zufälliges Ding; denn zufällig iſt das, deſſen Gegentheil möglich iſt. Alſo liegt der Grund, warum die Welt iſt und ſo iſt, wie ſie iſt, nicht in ihr, ſondern außer ihr und zwar in einem Weſen, welches den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt hat und folglich nothwendig exiſtirt oder ein nothwendiges Weſen iſt. Was iſt denn nun aber der wahre Sinn und Grund dieſer Zufälligkeit der Welt, worauf ſich die Exiſtenz eines Gottes, d. h. eines von der Welt unterſchiedenen Weſens und Urhebers derſelben ſtützt? die Zufälligkeit oder vielmehr Willkührlichkeit des menſchlichen Denkens und Vorſtellens. Die Welt iſt zufällig, weil ich in Gedanken, in der Einbildung, in der Vorſtellung die Welt — nota bene! die Welt, wie ich ſie mir auf dieſem Standpunkte vorſtelle — als nicht ſeiend und anders ſeiend denken kann. „Wie in einer Studirſtube (heißt es vortrefflich d. h. höchſt charakteriſtiſch für den Standpunkt des Theismus in „Herbart's Erweis, daß die Sätze der neuern Philoſophie zur Verherrlichung Gottes gereichen.“ Ludovici Sammlung der ſämmtl. Streitſchriften wegen der Wolfiſchen Philoſophie. II. Th. S. 148) die Ordnung der Dinge auf vielerlei Weiſe anders ſein kann und kein Ding nothwendig dieſen oder jenen Platz einnimmt, ſo iſt es ebenfalls klar, daß die gegenwärtige (d. h. exiſtirende) Welt unzählige Mal anders ſein könnte, als ſie wirklich iſt .... und iſt unſtreitig der ſtärkſte Beweis, daß ein von dieſer zufälligen Verknüpfung unterſchiedenes Weſen ſein müſſe, das die Welt ſo und nicht anders eingerichtet, wie ich bei Betrachtung einer Bibliothek alſo bald ſchließe, es müſſe Jemand ſein, der es gut befunden, die Bücher ſo und nicht anders zu ordnen, weil es ja nicht unmöglich iſt, daß ſie anders ſtehen könnten!“ Gewiß! wenn ich die Welt nur vom Standpunkt meiner Studirſtube aus denke, meine Studirſtube zu ihrem Urbild mache, ſo muß ich nothwendig Jemand annehmen, der in demſelben Verhältniſſe zur Welt ſteht, als ich zu meiner Studirſtube. So iſt Gott immer nur das nothwendige

Reſultat von einer an ſich willkührlichen Prämiſſe!*) Worin hat aber dieſe Willkühr ihren Grund? darin, daß die Welt Gegenſtand der Sinne und Gegenſtand des Denkens iſt. Bei einem ſinnlichen Gegenſtand unterſcheidet aber der Menſch das Weſen, wie es wirklich, wie es Gegenſtand der Sinne iſt, von dem aus den Sinnen abſtrahirten Gedankenweſen deſſelben. Jenes nennt er die *Exiſtenz* oder auch das *Individuum*, dieſes das *Weſen* oder die *Gattung*. Das Weſen beſtimmt er als nothwendig und ewig, weil, wenn auch ein ſinnliches Weſen aus der Sinnenwelt verſchwunden, es doch als gedachtes oder vorgeſtelltes Weſen noch bleibt, die Exiſtenz als zufällig und vergänglich. „Das Weſen des Menſchen, ſagt Spinoza, hat keine nothwendige Exiſtenz, d. h. es iſt der Naturordnung nach eben ſo möglich, daß *dieſer* und *jener* Menſch exiſtirt, als daß er nicht exiſtirt.“ Eben ſo heißt es im Sinne der Leibnitziſchen Theologie von der Welt: das Weſen der Welt hat nicht nothwendige Exiſtenz, es iſt eben ſo möglich, daß *dieſe* und *jene* Welt exiſtirt, als daß ſie nicht exiſtirt. Die Welt iſt ſinnlich, d. h. ſie iſt eine einzelne, für mein unbeſchränktes Denk- und Dichtvorſtellungsvermögen, welches ſich außer dieſer wirklichen Welt unzählige andere mögliche Welten vorſtellen, einbilden kann. Nobis enim Deus potestatem indidit, ſagt ganz im Geiſte Leibnitz's und des Theismus überhaupt der Mathematiker Barrow (Lectiones Mathem. Londini 1683. Lect. VII. p. 124.), cogitatione nostra *innumeros quasi creandi mundos imaginarios*, quos *ipse si velit reales potest efficere* ..... Siquidem rationis imperium *naturae cancellos longe transgreditur, mundus intelligibilis* immane quantum *exporrectior* et *diffusior* est mundo sensibili; multo plura mentis acies, quam corporis sensus contemplatur. Nothwendig iſt daher die wirkliche Welt *in Beziehung auf die andern möglichen Welten* eine zufällige, es kann *ſtatt* ihrer eine andere exiſtiren**). Aber eben ſo nothwendig iſt, daß der Menſch dieſen widerwärtigen Widerſpruch zwiſchen Sein und Nichtſein kenne, Wirklichkeit und Möglichkeit, Exiſtenz und Weſen, Individuum und Gattung oder wie man ſonſt die Glieder dieſes Widerſpruchs benennen mag, aufhebe, daß er ſein die Grenzen der Natur überſchreitendes, die wirkliche Welt überfliegendes, willkührliches

---

*) Wenn ich die Welt zu etwas Endlichem mache, wenn ich ſie reducire auf einen beſchränkten Begriff, auf eine logiſche Kategorie oder Abſtraktion, wie hier auf die der Zufälligkeit, ſo iſt es nothwendig, daß ich *über* ſie hinausgehe, daß ich das Unendliche der Welt, d. h. der Wirklichkeit überhaupt als ein von der Welt unterſchiedenes, un- und überweltliches Weſen vorſtelle. Nous voudrions, ſagt vortrefflich Leibnitz (IV. Ecrit à Clarke. Apostille) que la nature n'allât pas plus loin, qu'elle *fût finie, comme notre esprit*. Aber er wendet dieſen Satz nur auf die Atomiſtik an, nicht auf ſeine eigene mechaniſche Weltanſchauung, nicht auf den theiſtiſchen Standpunkt, und doch beruht dieſer nur darauf, daß er die Grenzen ſeiner Unwiſſenheit zu Grenzen der Natur, einen *bornirten*, abſtrakten Begriff zu ihrem *Weſen* macht.

**) Daß die Zufälligkeit der Welt nur ein *Produkt der Vorſtellung* anderer möglicher Welten iſt, geht deutlich aus der ſchon citirten Stelle der Theodicee hervor, wo es heißt: ce monde qui existe étant contingent *et une infinité*, d'autres mondes *étant également possibles*. Ganz richtig ſagt daher G. F. Meier in ſeiner Kosmologie § 331: „Je mehr man alſo die Zufälligkeit der Welt, dieſe ungemein wichtige Wahrheit behaupten will, deſto mehr muß man die Vielheit und Mannigfaltigkeit unendlich vieler Welten zu erhärten ſuchen.“

Denk= und Dichtvermögen in einem außer= und überweltlichen Gegenſtande oder Weſen **verwirklichte** oder vergegenſtändlichte. Dieſes Weſen, welches potest efficere *machen* **kann**, was der Menſch nur denken kann, iſt oder heißt Gott. Gott iſt die Grundlage, die Exiſtenz, der Ort, der Inbegriff aller Denkbarkeiten oder Möglichkeiten — denn ,,es iſt einerlei, ob man ſagt: es ſei etwas möglich oder es ſei vorſtellbar'' — die omnitudo compossibilium, wie Bülfinger die Unendlichkeit definirt, der Superlativ der Möglichkeit das allermöglichſte Ding oder Weſen, ſo daß, ,,wenn Gott nicht exiſtirte, Nichts möglich wäre,'' *das* Weſen, bei dem die Möglichkeit nicht von der Wirklichkeit, die Wirklichkeit nicht von der Möglichkeit unterſchieden iſt, das iſt, weil es möglich iſt, deſſen Exiſtenz keinen andern Grund, als die bloße Denkbarkeit hat. Il suffit d'être possible pour être actuel. (Monadol. § 44.) C'est l'être qui doit exister *parce qu'il est possible* (de la démonstr. de l'exist. de Dieu du P. Lami.) ,,Die *Möglichkeit* des vollkommenſten Weſens, ſagt Baumeiſter (in ſeiner Instit. metaphys. 1749. § 54), iſt der *zureichende Grund* ſeiner Wirklichkeit und Exiſtenz, ſo daß wenn du die *Möglichkeit* des vollkommenſten Weſens beweiſen, du eben damit *auch ſchon ſeine Wirklichkeit* bewieſen haſt, und daher der Satz der Alten: A posse ad esse non valet consequentia nur von den zufälligen Weſen gilt, aber nicht von dem nothwendigen Weſen, von Gott.'' Supposé que Dieu *soit possible, il existe*, ce qui est le *privilège* de la seule divinité. (Nouv. Essais. L. IV. ch. 10. § 7.) Bei Gott iſt alſo *nichts zwiſchen* der Denkbarkeit und Wirklichkeit, kein Unterſchied zwiſchen Denken und Sein, d. h. er iſt ein *reines Gedankenweſen*. Der Beweis von der Exiſtenz dieſes Weſens hat daher auch bei Leibnitz keinen andern Sinn, als den ſchon bei Carteſius und Spinoza entwickelten, nämlich daß es ſich hier im letzten Grunde nicht um die Realität eines vom Denken, vom Verſtande unterſchiedenen Weſens, ſondern nur um die Realität und Gottheit des Verſtandes oder Geiſtes handelt. Leibnitz anerkennt ja ausdrücklich den ſogenannten ontologiſchen Beweis, er tadelt nur das an ihm, daß er die Möglichkeit des vollkommenſten Weſens vorausſetze. Es handle ſich daher, um dieſen Beweis vollkommen zu machen, nur darum, dieſe Möglichkeit zu beweiſen. Worin beſteht denn nun aber der Beweis dieſer Möglichkeit? darin, daß das vollkommenſte Weſen dem oberſten Denkgeſetz, dem *Geſetz der Identität*, welches das *Princip der Möglichkeiten oder Wahrheiten* iſt (Ve Ecrit à Clarke, § 10), nicht widerſpricht, daß es denkbar iſt. Tout ce qui n'implique point de contradiction est possible. (Théod. P. II. § 224.) *Comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation* et par conséquence *aucune contradiction* — eine Stelle, die deutlich zeigt, daß *die* Beſtimmung Wolfs, daß Gott der Inbegriff aller Realitäten ſei und daß dieſe Vereinigung aller Realitäten oder Vollkommenheiten in *einem* Weſen deßwegen keinen Widerſpruch enthalte, weil alle dieſe Realitäten in Gott ohne Schranken wären, alſo nur Bejahung ausdrückten, ächt Leibnitziſch iſt — cela seul suffit pour connoître l'existence de Dieu a priori. (Monad. § 45.) Das Denkbare und das Mögliche iſt aber eins und das Mögliche ,,das, was *ſein kann*'' (Wolf von den Kräften des menſchl. Verſtandes, § 3). Alſo ſetzt der Beweis der Exiſtenz Gottes aus dem Begriff oder der Möglichkeit Gottes ſchon voraus,

daß das Denken überhaupt das prius oder der Grund des Seins iſt, denn das ſein Können geht ja dem Sein voran, oder er iſt nur ein Beweis davon, daß der Gedanke überhaupt oder das denkende Weſen das erſte und reellſte Weſen, das Weſen der Weſen iſt. Dies geht ſchon daraus hervor, daß hier überhaupt das Weſen, d. h. die Möglichkeit, die Dankbarkeit, der Begriff der Exiſtenz*) *vorausgeſetzt* wird und es daher auf dieſem Standpunkt heißt: „das *Weſen* kann *wohl ohne die Exiſtenz* ſein, aber nicht die Exiſtenz ohne das Weſen,“ daß die Exiſtenz nur als das complementum possibilitatis, die „Erfüllung der Möglichkeit,“ nur als ein „*Zuſatz* zum Weſen“ beſtimmt wird, ferner daraus, daß nur da aus dem Begriffe Gottes die Exiſtenz abgeleitet wird, wo es auch eine *Schöpfung aus Nichts* gibt, wo die Idee oder der Gedanke des Dings dem wirklichen Ding vorangeht, wo der Verſtand der Grund und Urſprung der Weſen iſt. Le premier *entendement* est l'*origine des choses*. (Nouv. Essais L. II. ch. 12. § 3.) Zwar wird dieſer Verſtand als der Verſtand Gottes beſtimmt und vom menſchlichen unterſchieden; aber wenn der Verſtand überhaupt „die Quelle des Weſens aller Dinge iſt,“ ſo iſt auch der Verſtand die *Quelle des Weſens Gottes*. Der Unterſchied iſt nur, daß dort der Verſtand von dem Weſen der Dinge verſchieden, hier aber mit dem Weſen des Dings identiſch iſt, denn Gott iſt ja ein reines Verſtandesweſen. Andres iſt möglich, weil es von dem Verſtande vorgeſtellt wird, weil es etwas Vorſtellbares, nicht ſich Widerſprechendes iſt, es hat alſo ſeinen Grund, ſeine Möglichkeit im Verſtande, aber der Verſtand hat ſeinen Grund nicht außer ſich, ſondern *in ſich*, denn er wird ja nur von ſich ſelbſt vorgeſtellt, er iſt das ens a se. — Gott, ſagt der Urheber des ontologiſchen Beweiſes, iſt das Höchſte, was gedacht werden kann, id, quo majus cogitari nequit, der höchſte Gedanke, das höchſte Weſen scilicet des abſtrakten Denkvermögens. Ueber das beſchränkte, endliche Weſen kann ich in Gedanken hinausgehen, über das unendliche nicht. So kann ich außer „dieſer“ wirklichen Welt, dieſem „endlichen,

*) Daher hat auch in dem ontologiſchen Beweis die Exiſtenz nur die Bedeutung einer Eigenſchaft oder Realität, d. h. eines logiſchen Prädikats. Die Exiſtenz, ſagt Carteſius, iſt ſo gut eine Eigenſchaft Gottes, als die Allmacht. Derſelbe Begriff liegt dem Anſelmus zu Grunde. *Proprium* est Deo, non posse cogitari? non esse. Der ontologiſche Beweis iſt daher nur eine Tautologie, er ſagt daſſelbe am Schluß, was er in der Prämiſſe, daſſelbe mit der Exiſtenz, was er mit dem Weſen ſagt. Was iſt denn aber das Weſen? nichts andres als ein *compendium metaphysicum* von Eigenſchaften, d. h. *Abſtraktionen*, von welchen jede als das Weſen ſelbſt geſetzt werden kann, denn es iſt ganz eines, ob ich ſetze: die Allmacht oder das allmächtige Weſen. „Sobald man, ſagt ſchon *Darjes* ſehr richtig, eine *unendliche Eigenſchaft* gedenket, ſobald gedenket man *Gott* und umgekehrt.“ Wie kann ich denn nun aber einer Abſtraktion Exiſtenz zuſchreiben? nur dadurch, daß ich das Gegentheil aller Abſtraktion, die Exiſtenz ſelbſt zu einer Abſtraktion mache. Aber was iſt denn eine Exiſtenz, die eine Abſtraktion iſt? *Keine* Exiſtenz — eine *fixe Idee*. Wo das Abſtrakte für das Concrete, d. h. das Unwirkliche für das Wirkliche gilt, da gilt nothwendig das *Concrete für das Abſtrakte*, da heißt es, wie bei Hegel: „Sein iſt eine Beſtimmtheit des Begriffs, das Sein iſt nur die Abſtraktion der Beziehung auf ſich ſelbſt.“ Deus, ſagt Thomas Aquino in ſeinem Kommentar zu Dionysii A. Divina Nomina, dicitur *non existens*, non quod deficiat ab existendo, sed quia est super omnia existentia. Aber das Ueber gehört nur der Phantaſie, das Nicht der Wirklichkeit an.

zufälligen Ding" unzählige andere mögliche Welten denken; in meinem Denken iſt alſo mehr, als in der Wirklichkeit; der Gattungsbegriff der Welt überhaupt, welcher unzählige Welten unter ſich befaßt, iſt in dieſer Welt nicht vollſtändig realiſirt, nicht erſchöpft. Aber dieſer unendlich viele mögliche Welten umfaſſende Gattungsbegriff iſt nichts andres als das Denkvermögen, alſo iſt erſt da, wo der Unterſchied zwiſchen dem, was iſt, und dem, was gedacht werden kann, der Unterſchied zwiſchen Einzelheit und Gattung ſich aufhebt, das Denkvermögen verwirklicht. „Der Begriff von Gott (ſagt der mehrmals ſchon erwähnte G. F. Meier in ſeiner Kosmologie § 299) iſt nicht etwa eine Gattung möglicher Dinge, welche durch die durchgängige Beſtimmung (d. i. die Wirklichkeit) auf vielerlei Weiſe abgeändert werden könnte, ſo daß ſtatt unſers Gottes ein anderer Gott hätte wirklich werden können. Allein die Welt iſt ein Ding, welches eine Gattung iſt und die in verſchiedenen einzelnen Dingen ſein kann. Und das heißt: dieſe Welt iſt innerlich veränderlich und zufällig." Aber es heißt auch: Gott iſt das realiſirte Denkvermögen, denn in ihm fällt Denken und Sein zuſammen. Omnia, ſagt Anſelmus, possunt cogitari non esse*) praeter id quod summe est. Proprium est Deo, non posse cogitari non esse. Das posse cogitari non esse iſt aber eben ſo viel, als posse non esse, das non posse cogitari non esse eben ſo viel, als non posse non esse. Gott iſt das Weſen ohne Einſchränkungen, ohne Negationen, d. h. in Gott laſſe ich die Einſchränkungen und Bedingungen, welche die endlichen, d. i. ſinnlichen Dinge, deren Wirklichkeit nicht mit ihrer Möglichkeit oder Denkbarkeit gegeben iſt, meinem Denken entgegenſetzen, fallen; in Gott iſt nichts, was nicht in das Denken fiele, was mit den Sinnen nur wahrgenommen werden könnte, was das Denken verneinte; Gott iſt ganzes, pures Denkweſen — Deus est pura ratio, ſagt Thomas Anglus (Wittich Comment. de Deo p. 367) — purus actus, Leibniz, reine bloße Thätigkeit. Aber dieſer pure Act iſt nur der Denkact, der Act der deutlichen Vorſtellung, welcher nichts von der Leidenſchaftlichkeit und Dunkelheit der Sinnlichkeit beigemiſcht iſt — es gibt ja nach L. zuletzt keine andere Thätigkeit, als die Vorſtellung — alſo iſt der ontologiſche Beweis nichts andres als die Sanktion und Apotheoſe des abſtrakten, aprioriſchen, nicht an die Bedingungen und Einſchränkungen der Erfahrung, der Sinne ſich bindenden Denkens, Vorſtellens, Einbildens — eine nothwendige Folge darum, daß da, wo dieſer Beweis gilt, auch die possibilitas der Transſubſtanziation, die Möglichkeit der Wunder, die Möglichkeit der Teufel und

---

*) Dieſe Idee iſt höchſt wichtig für die richtige Erkenntniß des ontologiſchen Beweiſes, denn es erhellt hieraus, daß die Undenkbarkeit des Nichtſeins Gottes zur Vorausſetzung hat die Denkbarkeit des Nichtſeins alles Deſſen, was, wie Anſelmus cont. Gaulinum c. 4 ſich ausdrückt, Anfang oder Ende oder zuſammengeſetzte Theile hat, was alſo nicht Gott, was Welt iſt, oder daß das posse cogitari non esse ein und daſſelbe Denken iſt mit dem non posse cogitari non esse. Das Anſelmiſche omnia possunt cogitari non esse iſt daher identiſch mit dem Carteſianiſchen fingere posse corpus meum nihil esse, itemque plane nullum esse mundum, identiſch überhaupt mit der chriſtlich idealiſtiſchen Vorſtellung: que nous pourrions exister seuls avec Dieu, quand il n'y auroit ni espace, ni matière, puisque nous ne renfermons point en nous la notion de l'existence des choses externes. King in L.'s Remarq. sur le liv. de Mr. King. § 6.

Geiſter, kurz die Möglichkeit alles nur immer Vorſtellbaren ohne Anſtand demonſtrirt wird. Die Hinderniſſe ihrer Möglichkeit ſind ja in dem ontologiſchen Beweiſe beſeitigt; in dem Schluſſe von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit iſt allem Möglichen das Recht auf Exiſtenz eingeräumt. Der hiſtoriſche Beweis von der Richtigkeit dieſer Erklärung des ontologiſchen Argnments iſt, daß *das* Weſen, deſſen Begriff oder Möglichkeit die Exiſtenz in ſich ſchließt, das *allmächtige* Weſen iſt, *das* Weſen, welches Alles thun kann, was nur immer der Menſch ſich denken kann, alſo nichts andres iſt als die uneingeſchränkte Bejahung und Realiſation der menſchlichen Denk-, Vorſtellungs- und Einbildungskraft. Dieu ... *peut tout ce qui est possible.* (Théod. P. II. § 165.) Possibilitates seu essentiae ante vel praeter existentiam sunt imaginaria seu fictitia .... Respondeo, neque essentias istas, neque aeternas de ipsis veritates quas vocant, esse fictitias, sed existere in quadam ut sic dicam regione idearum, nempe in ipso Deo ..... Oportet aeternas veritates existentiam habere in quodam subjecto absolute et metaphysice necessario, i. e. in Deo, per quem haec, quae *alioqui imaginaria forent, realisentur.* (De Rerum Origin. Erdmann N. XLVIII.) Quand je dis, qu'il y a une infinité de mondes possibles j'entends qui n'impliquent point de contradiction, *comme on peut forger des romans,* qui n'existent jamais et qui sont pourtant possibles. Pour être possibles, il suffit de l'intelligibilité. (à Bourguet L. I. S. hierzu auch die oben am Schluſſe von § 16 citirte Stelle.) Aber das göttliche Weſen iſt ja nichts andres als das Weſen, welches dieſe unendlich vielen Welten oder Möglichkeiten, die der Verſtand vorſtellt (Theodicee § 225 u. § 42), kraft ſeiner Allmacht verwirklichen kann. Zwar wird dieſe Allmacht durch die Güte und Weisheit beſchränkt — Gott verwirklicht nur Eine, nur die beſte und vernünftigſte Welt; aber trotzdem bleiben außer und über dieſer wegen ihrer Vorzüge zur Würde der Wirklichkeit promovirten Welt die imaginären Welten im Reiche der Möglichkeit beſtehen und machen noch immer fort ihre Prätenſionen auf die Wirklichkeit geltend. Sie können nun allerdings dieſe ihre Anſprüche nicht durchſetzen; indeß ſie revanchiren ſich dadurch, daß ſie wenigſtens von Zeit zu Zeit von dem Privilegium des ontologiſchen Arguments, über die Geſetze und Schranken der gemeinen, ſubjektiven Logik erhaben zu ſein, Gebrauch machen, durch Wunderwerke die Geſetze der Natur aufheben und ſo Störung und Unordnung in die beſte Welt bringen. Doch genug von der Ontotheologie! Gehen wir über zu der erquicklicheren Anthropotheologie! — Die Leibnitziſche Theologie iſt ein ſehr populärer Beweis, daß das „Geheimniß der Theologie die Anthropologie iſt." L'idée de Dieu, ſagt L., est dans la nôtre par la *suppression des limites* de nos perfections, comme l'étendue prise absolument est comprise dans l'idée d'un globe. (Remarq. sur le livre de Mr. King, § 4.) Das heißt: Gott iſt das unbeſchränkte menſchliche Weſen — das menſchliche Weſen vorgeſtellt ohne Schranken, ohne Mängel und Fehler, darum das Vorbild, das Ideal des Menſchen. Gott, ſagt z. B. L., iſt immer vollkommen vergnügt und zufrieden (à son aise, Théod. § 114), aber will das nicht auch der Menſch ſein? „Der wahre Gott iſt immer derſelbe" (§ 177); aber macht nicht auch der Menſch das semper idem zu ſeinem Wahlſpruch? „Gott handelt um Gutes zu thun, nicht um Gutes zu empfangen" (§ 217); aber gilt nicht auch bei

den Menſchen der von L. bei dieſer Stelle angeführte Spruch: Beſſer iſt Geben als Nehmen? „Gott kann nie unentſchloſſen ſein; er weiß Alles; er kann nicht zweifeln, er kann ſein Urtheil nicht zurückhalten, ſein Wille iſt immer beſtimmt" (§ 337); aber iſt denn nicht Unentſchloſſenheit, Ungewißheit, Unbeſtimmtheit ein dem Menſchen ſelbſt höchſt verhaßter, ja unerträglicher Zuſtand? „Die Herrſchaft Gottes, die Herrſchaft des Weiſen iſt die Herrſchaft der Vernunft. Indeß nur Gott allein iſt *immer* durch die Vernunft beſtimmt" (§ 327. 318. 319); aber iſt damit nicht der Unterſchied zwiſchen Gott und dem Weiſen allein darein geſetzt, daß jener immer iſt, was daher nur zeitweiſe iſt? „Gott handelt um eines Zwecks willen" (Rem. sur le liv. de Mr. King, § 21); aber iſt dieſe Handlungsweiſe keine menſchliche? „Gott begreift Alles im höchſten Grade in ſich" (ebend.); aber hat nicht auch die menſchliche Seele Alles auf ideale Weiſe in ſich? Woher kommt es denn nun aber, daß dieſes handgreiflich menſchliche Weſen doch als ein von Menſchen unterſchiednes Weſen erſcheint? daher, daß Gott nicht nur als moraliſches, ſondern zugleich als phyſiſches Weſen, als das Weſen, als die Urſache der Natur vorgeſtellt wird. Deum, ſchreibt L. (ad Placcium. Op. Omn. T. VI. p. 84) duplici modo considerare oportet *physice* et *moraliter*. Physice scil. ut *ultimam rerum rationem* ... moraliter vero ut monarcham etc. Die Gott von der Natur unterſcheidenden Eigenſchaften ſind vom Menſchen, die Gott vom Menſchen unterſcheidenden Eigenſchaften aber von der Natur abſtrahirt. „Gott, ſagt L., ſorgt für die Menſchen, er liebt das Menſchengeſchlecht, er will ihm wohl, nichts iſt wahrer" (Theod. § 122); aber der Menſch iſt nicht ſein einziger Gegenſtand; „der Gegenſtand Gottes iſt etwas Unendliches, ſeine Sorgen umfaſſen das *Univerſum*." (§ 134.) „Mit ungeſtümen Gebeten richtet man bei Gott nichts aus, er weiß beſſer als wir, was wir bedürfen und gewährt nur, was dem *Ganzen* gemäß iſt." (§ 120.) „Wenn das Glück der Menſchen der einzige Gegenſtand oder Zweck Gottes, ſo gäbe es allerdings (L. ſagt jedoch nur: peut-être) keine Sünde, kein Uebel; Gott würde eine Ordnung der Dinge wählen, von der alle Uebel wären ausgeſchloſſen; aber dann würde er nicht die Pflichten gegen das *Univerſum*, d. h. die Pflichten *gegen ſich ſelbſt* beobachten." (Ebend.) Die Sünde und folglich das Uebel — denn das Uebel iſt auch nach L. nur eine Folge, die Strafe der Sünde — haben alſo nur darin ihren Grund, daß der Menſch nicht das einzige Weſen iſt, ſondern außer ihm noch andere Weſen exiſtiren, daß er folglich kein abſolutes, ſondern beſchränktes Weſen, nicht das Ganze, ſondern ein *Theil* des Ganzen iſt, oder mit andern Worten, daß Gott nicht nur den Menſchen, ſondern auch die nicht menſchlichen Weſen vertritt und repräſentirt, nicht nur der Gott oder das Weſen des Menſchen, ſondern auch der Gott oder das Weſen der Natur iſt. „Gott vernachläſſigt nicht die lebloſen Dinge; ſie ſind fühllos, aber Gott hat Gefühl für ſie. Er vernachläſſigt nicht die Thiere; ſie ſind verſtandlos, aber Gott hat Verſtand für ſie." (§ 246.) Die göttliche Weisheit erforderte eine Welt von Körpern, eine Welt von vorſtellenden, aber vernunftloſen Subſtanzen, kurz ſie mußte das wählen, was *zuſammen* den beſten Effekt machte. Das iſt die Pforte, durch welche die Sünde in die Welt kam." (§ 124.) „Soll Gott deßwegen keinen Regen geben, weil er niedrig gelegenen Orten Schaden bringt? Soll die Sonne deßwegen nicht ſo

ſtark leuchten, als es für das Ganze nothwendig iſt, weil dadurch einige Gegenden ausgetrocknet werden?" (§ 134.) „Gott ſieht ſicherlich mehr auf einen Menſchen als auf einen Löwen, aber man kann wohl ſchwerlich behaupten, daß Gott einen einzigen Menſchen dem ganzen Löwengeſchlecht in jeder Rückſicht vorzieht." (§ 118.) „Was iſt denn überhaupt unſere Erde ſammt ihren Bewohnern im Vergleich zu dem unermeßlichen Univerſum? Unvergleichlich weniger als ein phyſikaliſcher Punkt?" (§ 19.) Leibnitz wirft dem Bayle vor, daß er Gott ſich gar zu menſchlich vorſtellt, aber das, wodurch ſich L. über Bayles Anthropomorphismen erhebt, wodurch er ſie beſeitigt oder wenigſtens beſchränkt, iſt nur die Vorſtellung der Natur, die Vorſtellung des Weltalls. Der Gott, welcher aber nur eine Repräſentation der Natur, nur das perſonificirte, vermenſchlichte, vergötterte Weltall ausdrückt, iſt nicht der eigentliche, wahre chriſtliche Gott. Dieſer iſt vielmehr die Repräſentation des Menſchen, dieſer iſt der Gott, der um des Menſchen willen die Welt ſchafft, um des Menſchen willen ſelbſt Menſch wird, um des Menſchen willen Wunder thut — zum deutlichen Beweis, daß ihm mehr an dem Wohl des Menſchen gelegen iſt, als an dem Zuſammenhang der Welt oder Natur. Dieſen Gott vertritt Bayle, dieſem ſetzt er die Uebel entgegen und findet ſie nur mit vollem Rechte unerklärbar, unvereinbar mit ſeinem Weſen. Bayle iſt — freilich nur negativ, d. h. nicht in ſeiner eignen Perſon — ganzer Chriſt, ganzer Theiſt, aber Leibnitz iſt ein halber Chriſt, er iſt Theiſt oder Chriſt und Naturaliſt. Er beſchränkt die Güte und Macht Gottes durch die Weisheit, durch den Verſtand, aber dieſer Verſtand iſt nichts andres als ein Naturalienkabinet, iſt nur die Vorſtellung des Naturzuſammenhangs, des Weltganzen; er beſchränkt alſo ſeinen Theismus durch den Naturalismus; er bejaht, er vertheidigt den Theismus durch das, was den Theismus aufhebt. L. iſt in dieſer Welt in ſeinem Elemente, aber der chriſtliche Theiſt hat ſein Vaterland im Himmel. L. läßt deßwegen Gebete nicht erhören, weil dem Ganzen, der Naturordnung ihre Erhörung widerſpräche, aber der Chriſt deßwegen nicht, damit nicht der Menſch über dem Glück in dieſer Welt ſeine Beſtimmung für den Himmel vergißt. Ideo, ſagt z. B. Auguſtin de Civ. Dei. l. 22. c. 22, non semper etiam ipsa beneficia tribuuntur petentibus, ne propter hoc religio quaeratur, quae propter aliam magis vitam, ubi mala non erunt omnino ulla, quaerenda est. L. erblickt in den Uebeln dieſer Welt nur unbedeutende partielle Störungen der Ordnung, nur Ausnahmen von der Regel, aber der chriſtliche Theismus, und dieſen will doch L. vertheidigen, erblickt das Uebel dieſer Welt ſchon in ihrer Ordnung, ihrer Regel, und glaubt daher an ihre Aufhebung in einer andern, beſſern Welt. So beſteht z. B. die Ordnung dieſer Welt in dem Wechſel von Tag und Nacht, Wachen und Schlafen, Leiden und Freuden, aber der Chriſt hofft auf eine Welt, wo ein ewiger Tag, ewiges Wachen, ewige Freude ſtattfindet. Dieſes Leben, ſagt z. B. der chriſtliche Philoſoph N. Taurellus (in ſeinen Alpes caesae lib. II. Quaest. 6. N. I.) iſt anders beſchaffen, als das künftige; denn in dieſer Welt ſind wir den Geſetzen der Natur unterworfen, damit nämlich eine gewiſſe Anzahl von Menſchen auf natürlichem Wege erzeugt werde. Die geiſtige Thätigkeit wird daher durch viele andere Beſchäftigungen, beſonders aber durch den Schlaf verhindert. Aber in dem andern Leben wird kein Schlaf ſtattfinden, noch ſonſt

eine andere Beſchäftigung, welche uns von der geiſtigen Thätigkeit abhält." „Das iſt nicht ewig, ſagt derſelbe in ſeinem Triumph der Philoſophie (p. 367), was eines Andern wegen iſt, dieſe Welt aber hat ihren Zweck außer ſich, nämlich in der Glückſeligkeit der andern Welt, alſo iſt ſie endlich." Die *faktiſche* Auflöſung der Uebel im andern Leben iſt vom Standpunkt des chriſtlichen Theismus allein auch ihre *theoretiſche* Auflöſung. Nur das Jenſeits iſt hier die Theodicee; denn nur dort realiſirt ſich erſt die Idee Gottes. Wenn Nichts nach dem Leben iſt, ſagt z. B. Chryſoſtomus bei Gaſſendi (Animadv. Edit. III. T. I. p. 296), ſo gibt es auch keinen Gott. Leibnitz dagegen erwähnt in ſeiner Theodicee nur en passant das zukünftige Leben, ob er gleich ſonſt ſo großen Werth auf die Unſterblichkeit legt und z. B. ſagt: Inutilis est providentiae doctrina sublata animae immortalitate .... neque enim in hac vita se vindicat divinitas. (Resp. ad Ep. XII. Bierlingii.) L. macht in Beziehung auf Bayle's trefflichen Einwurf, daß, wenn Gott die Sünde und folglich das Uebel nur deßwegen erlaube, um nicht gegen die Geſetze der Bewegung zu verſtoßen, er nur die Welt erſchaffen hätte, um ſich als einen geſchickten Baumeiſter und Mechaniker, aber nicht als einen Freund der Tugend und Menſchheit zu zeigen, *die* Bemerkung, daß Bayle nicht dieſen Einwurf würde gemacht haben, wenn ihm das Syſtem der präſtabilirten Harmonie bekannt geweſen wäre, welchem zufolge das Reich der wirkenden Urſachen und das der Zweckurſachen einander gleichſam parallel ſeien, Gott nicht weniger der beſte Monarch als der größte Architekt ſei und folglich die Materie eine ſolche Einrichtung habe, daß die Geſetze der Bewegung der beſten Regierung der Geiſter dienen und entſprechen. (§ 247.) Allein dieſe präſtabilirte Harmonie iſt in Wahrheit nichts andres als die Disharmonie, der Widerſpruch zwiſchen Leibnitz's Idealismus und Materialismus, L.'s Theismus und Naturalismus. In dem mit ſich einigen, wahrhaft chriſtlichen Theismus iſt Gott nicht Monarch *und* zugleich Architekt — Eigenſchaften, die an und für ſich nicht ohne Widerſpruch in *einem* Weſen ſich vereinen laſſen — ſondern *nur* Monarch, und nur *als* Monarch Baumeiſter, darum nicht Baumeiſter, ſondern Schöpfer. Der heidniſche, der naturaliſtiſche Gott iſt Architekt, aber nicht der chriſtliche, denn der Künſtler iſt verſenkt in den Stoff, gebunden an die Materie, überwindet die Materie nur durch die Materie. Natura non vincitur nisi parendo, heißt es da. Der chriſtliche Gott dagegen bringt die Welt hervor durch ſein *bloßes Wort* oder *Gebot*, ſeinen *bloßen Willen*. Da iſt von keinen Bewegungsgeſetzen die Rede, nach denen ſich Gott bei der Erſchaffung und Lenkung der Dinge richte; da ſteht die Sonne ſtill auf Gottes Befehl und Menſchen Wunſch; da iſt der Wille Gottes allein das Geſetz, allein die Natur der Dinge; da iſt das einzige reelle Weſen das ſupranaturaliſtiſche Weſen. Wie kann Etwas, ſagt z. B. Auguſtin de Civ. Dei l. 21. c. 8, wider die Natur ſein, was mit Gottes Willen geſchieht, da eben der *Wille* des Schöpfers die *Natur* jedes erſchaffnen Dings iſt? Was iſt von dem Urheber der Natur des Himmels und der Erde ſo regelmäßig angeordnet, was ſo an feſte Geſetze gebunden, als der Lauf der Geſtirne? Und doch leſen wir in der heiligen Schrift, daß die Sonne auf Gottes Gebot ihren geſetzmäßigen Lauf änderte. — Leibnitz ſagt (Theod. § 20): „Die Alten ſchrieben die Urſache des Uebels der Materie zu, welche ſie für ewig und unabhängig von Gott hielten, aber

wir, die wir Alles von Gott ableiten, müſſen die Quelle des Uebels auch in ihm ſuchen und wir können ſie nur in dem göttlichen Verſtande finden. An die Stelle der Materie muß man daher den Verſtand ſetzen.“ Allein auch nach L. iſt in Wahrheit die Materie die Urſache des Uebels oder Böſen, denn die von dem Weſen der Kreatur unabſonderliche Beſchränktheit iſt der Grund, daß ſie irren und fehlen kann, aber dieſe Beſchränktheit iſt ja ihre Materialität*). So wie die Dinge ſind, ſo ſtellt ſie der Verſtand vor, aber die Kreaturen ſind beſchränkte, d. h. materielle Weſen, alſo ſtellt ſie auch ſchon der Verſtand als ſolche ſich vor, alſo iſt auch die Materie trotz dem, was L. dagegen ſagt, eine ewige und nothwendige Wahrheit, denn ſo ewig und nothwendig die Limitation, die Beſchränktheit, ſo ewig und nothwendig iſt die Materie in dem Begriff der Kreatur enthalten. Das Weſen der Pflanze kann nicht ohne den pflanzlichen Körper, das Weſen des Thieres nicht ohne den thieriſchen Körper gedacht werden. Gott, ſagt L., iſt der Autor, der Urheber der Materie, aber wie Gott überhaupt nur der Urheber von den Exiſtenzen, nicht von den Weſenheiten, nicht von den Verſtandeswahrheiten iſt, ſo iſt er auch nur der Urheber von der Exiſtenz, nicht von dem Weſen der Materie. Daß die Materie drei Dimenſionen hat, das hat nicht in Gott, ſondern in dem Weſen, in dem Verſtande oder Begriffe der Materie ihren Grund. (Theod. § 351.) Gott wird durch den Verſtand, aber nicht der Verſtand durch Gott beſtimmt; der Verſtand iſt das **erſte** Weſen, die prima causa**), denn er repräſentirt das Weſen — was iſt aber **vor** dem Weſen? — Gott, die causa **secunda**, denn er realiſirt, er verwirklicht nur kraft ſeiner Willensmacht den Verſtand, er iſt nur der Vollſtrecker, der Verſtand aber der Geſetzgeber. Die Materie iſt daher eben ſo bei L. als bei den Alten ewig und von Gott unabhängig, der Unterſchied iſt allein der, daß L. ſeinem chriſtlichen Repräſentativſyſtem gemäß an die Stelle der objektiven Materie die ſubjektive, an die Stelle des wirklichen Weſens das vorgeſtellte Weſen derſelben ſetzt — ein Unterſchied, der aber nur ein formeller, ſcheinbarer iſt, was ſich ſchon darin zeigt, daß der Gott Leibnitz's trotz ſeines idealiſchen Weſens eben ſo durch dieſe innerliche oder ideale Materie beſchränkt wird, als der heidniſche Gott durch die Materie außer ihm. L'imperfection originale des créatures donne des

*) Daß Leibnitz die Form und nicht die Materie als die Urſache des Uebels ausſpricht, kommt nur daher, daß er die Materie als indifferent vorausſetzt, folglich das die Materie Unterſcheidende, Beſtimmende, Formende zu etwas Immateriellem macht. Aber wodurch iſt denn **zuletzt** die Form eine beſtimmte, nicht actus purus? Nur durch die Materie.

) Leibnitz ſetzt dem Willen und Verſtande die **Macht voraus. La puissance ... précède même l'entendement et la volonté (Théod. § 149). Er ſetzt alſo die Natur dem Geiſte voraus, denn was iſt dieſe Macht ohne Verſtand und Wille anders als die verſtand- und willenloſe Naturmacht? Aber auf dem Standpunkt des Idealismus oder Theismus iſt dieſe die Natur repräſentirende Macht nur die Macht, wodurch der Verſtand ſeine Gedanken und Vorſtellungen realiſirt, denn das Objekt der Macht iſt Alles, was der Verſtand als möglich vorſtellt. (Théod. § 171.) Daher erſtreckt ſich auch die Macht wohl weiter als der Wille, denn dieſer iſt durch die Regel des Beſten, Weiſeſten beſtimmt, aber nicht weiter als das unbeſchränkte Denk- und Vorſtellungsvermögen. Les objets de l'entendement ne sauroient aller au delà du possible, qui en un sens **est seul intelligible**. (Théod. § 225.) Aber die Macht kann auch nicht über das Mögliche, das Vorſtellbare hinaus.

bornes à l'action du Créatur, qui tend au bien. (Théod. § 380 u. § 388.) Gott will mit seinem vorhergehenden Willen, d. h. an sich nur Gutes, kein Uebel, keine Sünde, aber der gute Wille scheitert an der verhängnißvollen Verstandesnothwendigkeit, daß die Kreatur wesentlich beschränkt, wesentlich materiell ist, und bringt daher statt des schlechtweg Guten nur das Beste hervor, das unter der Bedingung der Beschränktheit, der Materialität möglich ist. Wie die Alten auf die Materie, so schiebt daher L. — inhuman genug — auf die Kreatur die Schuld des Uebels. Die Kreatur selbst ist die Ursache ihrer Uebel. Von Gott kommt nur das Positive, d. h. Vollkommne, Gute, aber das Negative, Mangelhafte kommt von der Kreatur selbst, hat in ihrer ursprünglichen, idealen Beschränktheit ihren Grund. Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action. (Théod. § 30. Siehe auch Rem. sur la VIe. Lettre phil. impr. à Trévoux 1703.) Wenn aber die Kreatur der Grund ihrer Uebel und Mängel ist, so ist sie auch der Grund ihrer selbst; denn der Grund ihrer Uebel, die Limitation ist ja auch der Grund ihres Wesens — die Kreatur ist ein beschränktes Wesen, dies ist ihre Definition, ihre specifische Differenz — aber diese Limitation stammt nicht von Gott, sondern von ihr selbst, also ist Gott nicht nur unschuldig an ihren Uebeln, sondern auch unschuldig an ihrem Wesen; die Kreatur verdankt, was sie ist, sich selbst, sie ist, wie gesagt, Grund ihrer selbst, d. h. in klaren Worten ausgesprochen: die Kreatur, die Materie, die Welt läßt sich nicht aus Gott erklären und ableiten. So bestätigt sich auch an Leibnitz, daß alle Erklärungen und Deduktionen der Welt aus Gott nur Spiele der Phantasie, nur Selbsttäuschungen, Illusionen sind. Woher oder „von Wem" ist denn die Welt? von Gott. Gut, aber wie ist sie denn in Gott entstanden? woher kommt sie in Gott? „Aus der Idee." Aber woher kommt denn diese Idee? Und woher der Unterschied von dieser Idee, die Wirklichkeit, die materielle Existenz der Welt? lauter Fragen, die der Theismus nicht beantwortet, nicht beantworten kann, aus dem einfachen Grunde, weil die erste Frage: woher ist die Welt? selbst schon eine Thorheit ist; denn sie ist identisch mit der thörichten Frage: Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose!! (Princip. de la nat. et de la grâce § 7.)

63. Locke nimmt bekanntlich außer seiner expérience noch die Reflexion des Geistes über seine eigenen Operationen als eine Quelle der Ideen an; aber diese hat nur eine sekundäre Bedeutung, denn die perception, die nach Locke (Liv. II. ch. 9. § 1.) die erste und einfachste Idee ist, die wir durch die Reflexion erhalten, eben so die rétention (chap. 10.), die abstraction (ch. 11. § 9.) beziehen sich, wie überhaupt die Operationen des Geistes, nur auf die von den Sinnen erhaltenen Ideen, hängen nur von ihnen ab.

64. Es ist hier der Ort, auch der Gedanken L.'s über die Logik zu erwähnen. Die theoretische Philosophie, im Unterschiede von der praktischen, stützt sich nach ihm sur la véritable analyse dont les mathématiciens donnent des échantillons, mais qu'on doit appliquer aussi à la métaphysique et à la théologie naturelle, en donnant de bonnes définitons et des axiomes solides. (T. VI. p. 246.) Er tadelt

daher den Malebranche, Arnauld und Locke, daß ſie dem Carteſius, welcher die Definition der allgemeinen metaphyſiſchen Beſtimmungen unter der Vorausſetzung, daß ſie allgemein bekannt wären, vernachläſſigte, gefolgt wären und ihre Ideen nicht vermittelſt der Definitionen fixirt hätten. J'ai fabriqué, ſagt er von ſich, quantité de définitions, que je souhaite de pouvoir ranger un jour. (T. VI. p. 216.) Die Definitionen unterſcheidet er „in nominale, welche nur die Unterſcheidungsmerkmale einer Sache enthalten, und in reale, aus welchen erhellt, daß die Sache möglich iſt. Die nominalen Definitionen reichen nicht zur vollkommenen Erkenntniß hin, außer wenn es ſchon wo anders her bekannt iſt, daß die definirte Sache möglich iſt. Hieraus ergibt ſich auch der Unterſchied zwiſchen wahrer und falſcher Idee; wahr iſt ſie nämlich, wenn der Begriff möglich iſt (cum notio est possibilis), falſch, wenn er einen Widerſpruch enthält. Die Möglichkeit einer Sache erkennen wir aber entweder a priori oder a posteriori. A priori, wenn wir den Begriff in ſeine Beſtandtheile auflöſen oder in andere Begriffe, deren Möglichkeit bekannt iſt und in denen wir nichts Widerſtreitendes erkennen, und dies geſchieht unter Anderem, wenn wir die Weiſe, wie eine Sache hervorgebracht werden kann, einſehen, daher die definitiones causales beſonders nützlich ſind; a posteriori, wenn wir die wirkliche Exiſtenz einer Sache in Erfahrung bringen. Es gibt jedoch auch eine deutliche Erkenntniß von undefinirbaren Begriffen (notionis indefinibilis, doch wohl nicht indesinibilis), wenn nämlich der Begriff ein primitiver iſt oder nota suis ipsius, d. h. wenn er unauflöslich iſt, oder nur durch ſich ſelbſt erkannt wird, atque adeo caret requisitis (nicht mehr Begriffe hat, die zu ihm erfordert werden oder in ihn eingehen). Die Erkenntniß eines deutlichen primitiven Begriffs iſt die intuitive, und dieſe Begriffe oder prima possibilia ſind nichts Anderes als die abſoluten Attribute Gottes, als die erſten Urſachen und der letzte Grund der Dinge." (Medit. de cognit. verit. et ideis.) Die logiſche Form (beſonders die Definition) iſt nach L. bei Streitigkeiten von großem Nutzen. Ego certe legitimam disputandi formam appellare soleo judicem controversiarum. (T. VI. p. 72.) Die Lehre von den Schlüſſen iſt ihm eine eben ſo demonſtrative Wiſſenſchaft als die Arithmetik und Geometrie. (Ep. I. ad J. C. Langium.) Den Syllogismus hält er keineswegs, ſowohl aus Gründen der Vernunft, als aus eigner Erfahrung, für unbrauchbar zur Entdeckung der Wahrheit. (Resp. ad V. Ep. Bierling.) An den bisherigen Logiken vermißte er beſonders die praktiſche Logik, die Dialektik der moraliſchen Gewißheit, die Lehre von den Graden der Wahrſcheinlichkeit. (T. VI. p. 246. und T. V. p. 403.) Die Fundamente ſeiner Wahrſcheinlichkeitslogik gibt er in einem Briefe ad Placcium. (T. VI. p. 36.)

65. Einige Bemerkungen über die Leibniz'ſche Pneumatologie von 1847. „Die Frage von angebornen oder nicht angebornen Ideen, hieß es im Text, iſt nichts weniger als eine anthropologiſche. Es handelt ſich hier von dem Weſen des Geiſtes. In dieſem Sinne erfaßte Leibniz die Frage." Ganz richtig im Sinne der Leibniz'ſchen, überhaupt idealiſtiſchen, aprioriſchen Philoſophie. Wird einmal der Geiſt als ein vom Menſchen unterſchiedenes, ſelbſtſtändiges, an ſich ſeiendes Weſen gedacht, ſo kann von einem Urſprung, einer Entſtehung der Ideen, Begriffe, Gedanken eben ſo wenig die Rede ſein, als von einer Entſtehung des Geiſtes ſelbſt. Der Geiſt, die Seele eine

ubſtanz, ein Weſen — und dennoch eine tabula rasa! — das iſt baarer Unſinn. as iſt ein Weſen ohne Weſensbeſtimmungen und Weſensäußerungen? Il est *ssentiel* aux substances d'agir, aux substances crées de pâtir, aux *esprits de enser*. (Nouv. Ess. l. III. c. 6.) Was ſollen denn nun aber die Weſensbeſtimungen, die immanenten Handlungen des denkenden Weſens anders ſein, als Gedann, Begriffe, Ideen? Wenn ich daher dem Geiſte, der Seele den Urſprung der Ideen ſchreibe, ſo ſpreche ich damit keinen ſynthetiſchen, ſondern analytiſchen, identiſchen Satz aus; ich füge dem Subjekt ein Prädikat zu, welches ſchon im Begriffe des Subkts enthalten iſt, ſich von ſelbſt verſteht. Aber eine nothwendige Konſequenz des vom Menſchen abgeſonderten, als ein Weſen für ſich gedachten Geiſtes iſt Gott; denn Gott t nichts anders als der Geiſt, der den letzten Faden des Zuſammenhangs mit dem Menſchen zerriſſen hat, der nicht nur vom Menſchen unterſchiedene, ſondern auch von allen Schranken des Menſchen befreite, namentlich *entleibte*, *entſinnlichte* Geiſt. Der Unterſchied zwiſchen den Monaden, den individuellen Geiſtern oder Weſen und Gott, dem allgemeinen Geiſte — d. h. dem perſonificirten Gattungsbegriff des Geiſtes, der Thätigkeit, des actus purus — beſteht ja zuletzt nur darin, daß jene *beleibte* Geiſter, dieſer aber der *entleibte* Geiſt iſt, wenn gleich L. an der eben angeführten Stelle in den Nouv. Essais zu der Behauptung Locke's, daß zwiſchen Gott und den Geiſtern kein anderer Unterſchied ſtattfinde, als daß Gott das Prädikat der Unendlichkeit zukomme, hinzuſetzt: „Es gibt bei mir noch einen *andern* Unterſchied, nämlich daß alle erſchaffenen Geiſter Leiber haben"; denn die Endlichkeit hat ja zuletzt nur in der Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Materialität, die Unendlichkeit nur in der Leibloſigkeit, Unſinnlichkeit, Immaterialität ihren Grund und Boden. Der aprioriſche Urſprung der Ideen iſt daher eins mit dem aprioriſchen Urſprung der Dinge. Die Ideen entſpringen nur da a priori aus dem Geiſte, wo die Dinge ſelbſt aus dem Geiſte entſpringen, wo die Idee des Dinges der ſchöpferiſche Grund des Dinges ſelbſt iſt. „Die Ideen ſind in Gott von Ewigkeit her und ſie ſind ſelbſt in uns, ehe wir wirklich an ſie denken." (Nouv. Essais l. III. ch. 4.) „Die Elemente unſerer Begriffe, die erſten, unauflöslichen Begriffe ſind die Attribute Gottes, die erſten Urſachen und Gründe der Dinge." (De cognit. verit. et deis.) „Da Gott die Quelle der Möglichkeiten und folglich der Ideen iſt, ſo muß man den Pater Malebranche loben, daß er den Ideen eine erhabenere Bedeutung gab, indem er ſie von den Begriffen unterſchied und für göttliche Vollkommenheiten nahm, woran wir durch unſere Erkenntniſſe Theil nehmen." (à Montmort 1715.) Die angebornen aprioriſchen Ideen haben daher nur einen theologiſchen Sinn und Urſprung, aber keinen anthropologiſchen. Die Geſchichte, die Anthropologie lehrt uns nur zu deutlich, daß die Idee, wie ſprachlich ſo auch wirklich vom ἰδεῖν, vom Sehen urſprünglich abſtammt, daß die erſte Erleuchtung des Menſchen nur von Oben, vom Himmel kommt, aber nicht vom theologiſchen, ſondern vom natürlichen, ſinnlichen Himmel, daß das Sinnen-, namentlich aber Augenlicht der Urſprung der menſchlichen Aufklärung, der Urſprung der *klaren* und *deutlichen* Vorſtellungen iſt *), daß folglich nicht nur auch unſere Univerſitäten,

*) Intereſſant iſt, was Leibnitz-Wolf in ſeiner Psychol. empir. § 76 über das Sehen ſagt,

ſondern auch im Leben der Menſchheit die philoſophiſche Fakultät, die Fakultät der Logik und Metaphyſik die *letzte* iſt. Aber freilich auf dem Standpunkt der Mathematik und Philoſophie ſteht bereits der Menſch dem Urſprung der menſchlichen Begriffe und Vorſtellungen ſo unendlich fern, daß er ihn nur dadurch ſich erklären kann, daß er auch ſchon dem urſprünglichen Menſchen ſeine mathematiſchen und philoſophiſchen Abſtraktionen unterſchiebt, als die Principien oder Bedingungen ſeiner erſten Wahrnehmungen vorausſetzt. L. ſagt in den Nouv. Essais l. II. ch. 4: „daß der Begriff der Härte oder Feſtigkeit nicht von den Sinnen abhängt, daß man die Möglichkeit derſelben durch die bloße Vernunft einſehen kann, obgleich die Sinne uns auch die Ueberzeugung geben, daß ſie ſich wirklich in der Natur vorfindet“, daß alſo mit andern Worten dieſer Begriff ein aprioriſcher iſt, d. h. ein Begriff, der ſich durch bloße Folgerung aus dem Weſen oder Begriff des Körpers ergibt, ohne daß wir aus uns hinaus gehen und zur Erfahrung unſere Zuflucht nehmen müſſen. Wir haben hiervon ein deutliches Beiſpiel, wie L. nur von ſeinem philoſophiſchen Standpunkt aus die Frage vom Urſprung der Ideen auffaßt und auflöſt, denn die Idee der Feſtigkeit oder Härte — Unterſchiede, die hier gleichgültig — verdankt doch offenbar der Menſch urſprünglich nur den Sinnen und zwar dem Sinn des Gefühls, wie dies ſchon Locke und nach ihm Lambert gezeigt, ja ſelbſt L. früher behauptet hat. Aber freilich, was für den Menſchen ein a posteriori, das iſt für den Philoſophen ein a priori; denn wenn einmal der Menſch Erfahrungen geſammelt und in allgemeine Begriffe zuſammengefaßt hat, ſo iſt er natürlich im Stande, „ſynthetiſche Urtheile a priori“ zu fällen. Was daher für eine frühere Zeit eine *Erfahrungsſache* iſt, das iſt für eine ſpätere eine *Vernunftſache*. So war für den Carteſius die Härte oder Feſtigkeit etwas nur von den Sinnen, von der Erfahrung Abhängiges, weil er die Ausdehnung zum Weſen des Körpers machte, für Leibnitz aber iſt ſie etwas durch die bloße Vernunft Erkennbares, weil er, die Beſchränktheit und den Widerſpruch des Carteſiſchen Körpers mit dem wirklichen, ſinnlichen Körper, d. h. der Erfahrung *), erkennend, den Begriff des Körpers ſo erweitert hat, daß aus ihm die Feſtigkeit ſich

---

nämlich daß wir am Auge den Spiegel gleichſam und das Muſter für alle Senſationen, Sinnenwahrnehmungen oder Empfindungen, und folglich, da auch die Senſation eine Art der Vorſtellung oder Perception iſt, für alle Vorſtellungen und ſelbſt Begriffe, da auch dieſe Vorſtellungen ſind, beſitzen, daß wir alſo aus dem Auge das Weſen aller Senſationen, Vorſtellungen und Begriffe erkennen können, wie dies vor Allem der Unterſchied der Vorſtellungen in *klare* und *dunkle*, *deutliche* und *verworrene* beweiſt, denn aus den Elementen der Optik des Euklides erhellt, daß man ſchon ehemals das Sehen in klares und dunkles, verworrenes und deutliches Sehen unterſchieden hat. Uebrigens haben wir hieran wieder ein Beiſpiel, wie überall der Menſch Arten zur Gattung, beſtimmtes Weſen zum abſoluten Weſen macht, überall das ſo Verſchiedenartige der Wirklichkeit auf eine abſtrakte Einheit reducirt. Es iſt aber ganz falſch, das idealiſtiſche Auge zum Muſter aller Sinnenwahrnehmungen oder Senſationen zu machen. Eben deswegen, weil die Leibnitz'ſchen Monaden nur Augen und höchſtens noch Ohren haben, aber keine Hände und Füße, keinen Magen, keine Zähne, keine Galle, keine Geſchlechtsorgane, ſind ſie nur Scheinweſen, wie die J. Böhm'ſchen Engel und Unmenſchen.

*) Quid ergo, ſagt L., de vera methodo (Erdmann Nro. 26.) tandem extensioni nos addamus ad absolvendam corporis notionem? Quid nisi quae *sensus ipse testetur*?

als ein weſentliches Prädikat derſelben ergibt. So waren auch früher die Elektricität und der Magnetismus nur empiriſche, d. h. hier zufällige, nur an einzelnen Körpern wahrgenommene Eigenſchaften, aber jetzt ſind ſie in Folge umfaſſender Beobachtungen als Eigenſchaften aller Körper, als weſentliche Eigenſchaften des Körpers erkannt. So ſind auch die Wahrheiten, die zu Leibnitz's Zeiten nur vérités de fait, willkührliche oder zufällige Wahrheiten waren und die ihn eben deswegen ſelbſt zu einem Apologeten des Mirakelglaubens machten, uns längſt zu vérités de raison geworden, ſo daß uns die Aufhebung eines phyſikaliſchen Geſetzes jetzt eben ſo undenkbar iſt, als Leibnitzen die Aufhebung des logiſchen Geſetzes der Identität. So iſt allein die Geſchichte der Menſchheit der Standpunkt, der auf die Frage nach dem Urſprung der Ideen eine poſitive Antwort gibt. — Uebrigens nimmt L., wie anderwärts, ſo auch in dieſer Materie, höchſt unbeſtimmt und vieldeutig, die eingebornen Ideen, namentlich im Gegenſatze gegen das ungeeignete oder wenigſtens mißverſtändliche Bild der tabula rasa, auch in *dem* Sinne, in welchem ſie nur die Natur der Idee oder Vorſtellung überhaupt ausdrücken und nun natürlich nicht von Außen kommen können, denn dann wären ſie ja keine Vorſtellungen, ſondern materielle Dinge. „Hat denn die Seele Fenſter? gleicht ſie Schreibtafeln? iſt ſie wie Wachs?“ Nein! ſie iſt kein Wachs, keine Schreibtafel, keine Kammer mit Fenſtern, und die Vorſtellung des Gegenſtandes nicht der Gegenſtand ſelbſt mit Haut und Haaren. Es muß vielmehr zur Erzeugung der Vorſtellung etwas vom Gegenſtande Unterſchiedenes hinzukommen, und es wäre daher wahre Thorheit, wenn ich dieſes Unterſchiedene, dieſes das eigene Weſen der Vorſtellung Begründende aus dem Gegenſtand ableiten wollte. Was iſt denn aber dieſes? Die Form der Allgemeinheit, denn ſelbſt die individuelle Idee oder Vorſtellung iſt, wie L. bemerkte, wenigſtens im Vergleich zu dem wirklichen individuellen Gegenſtand, urſprünglich allgemein, d. h. unbeſtimmt, Unterſchiede weglaſſend, deſtruktiv. Die Sinnlichkeit iſt maſſiv, unkritiſch, luxuriös, aber die Idee, die Vorſtellung beſchränkt ſich nur auf das Allgemeine und Nothwendige. „Es iſt uns unmöglich, ſagt L., die *Individuen* zu erkennen und ein Mittel zu finden, die Individualität irgend eines Dings genau zu beſtimmen, denn alle einzelnen Dinge können ſich noch einmal zuſammenfinden, die kleinſten Unterſchiede ſind unmerklich, und Raum und Zeit, weit gefehlt, ſelbſt zu beſtimmen, müſſen vielmehr durch die Dinge, die ſie enthalten, beſtimmt werden.“ Daher „ſind auch alle Namen, *ſelbſt die Eigennamen*, urſprünglich *Gattungsnamen*.“ (Nouv. Essais l. III. ch. 3.) Dieſe Natur der Vorſtellung zeigt ſich aber beſonders in den allgemeinen Vorſtellungen oder Begriffen; der Grundgedanke der Nouveaux Essais sur l'entendement humain iſt daher ſchon, wie in der Kritik der reinen Vernunft, *der*, daß Allgemeinheit und die von ihr unzertrennliche Nothwendigkeit das eigene Weſen des Verſtandes oder vorſtellenden Weſens ausdrücken, alſo nicht aus den Sinnen, aus der Erfahrung, d. h. hier von Außen kommen können, denn „durch Induktion werden nie wahrhaft allgemeine Sätze gegeben, indem immer die Gewißheit fehlt, daß man alle Individuen geprüft hat“ — ein Gedanke, der auch ſchon von den Carteſianern auf's Schärfſte hervorgehoben wurde. So ſagt z. B. Clauberg in ſeiner Defensio Cartesiana (Amst. 1652 P. prior exot. p. 422): „Wenn Du aus der ſinnlichen Wahrnehmung, daß dieſes und jenes

Ganze größer iſt als der Theil, beweiſen willſt, daß jedes Ganzes größer iſt als der Theil, ſo hat dieſer Schluß keine allgemeine Beweiskraft, weil Du nicht alle Ganze oder alle Theile, die in der Welt ſind, beſehen und betaſtet haſt, und der Sinn Dir daher nicht die Gewißheit geben kann, daß nicht irgend wo auch das Gegentheil ſtattfindet, nicht irgend wo in der Welt ein Ganzes kleiner als der Theil oder dem Theile gleich iſt. Du fragſt mich: woher hat alſo dieſes Axiom ſeine Gewißheit? Ich antworte: von dem Verſtande, welcher auf die ihm eingebornen Ideen oder Begriffe des Ganzen und der Theile aufmerkt, denn da das Ganze nichts Anderes iſt als das, was aus mehreren Theilen beſteht und zuſammengeſetzt iſt, die Theile aber zuſammengenommen das Ganze ausmachen, ſo iſt es offenbar, daß das Ganze nothwendig größer als der Theil iſt.'' Allerdings verdankt dieſes Axiom ſeine Gewißheit nicht der Induktion, ſondern dem Verſtande, denn der Verſtand hat überhaupt gar keinen andern Zweck und Beruf, als die Data der Sinne zu generaliſiren, um uns der läſtigen Mühe der Wiederholung zu überheben, die ſinnliche Erfahrung und Anſchauung zu anticipiren, zu erſetzen, zu erſparen. Aber thut dies denn der Verſtand auf ſeine eigene Fauſt, ohne daß ein Grund dazu im Sinne vorhanden iſt? Iſt denn der einzelne Fall, den mir der Sinn zeigt, ein einzelner in abstracto? Iſt er nicht ein qualitativ beſtimmter Fall? Liegt aber in dieſer Qualität nicht eine ſelbſt dem Sinne wahrnehmbare Identität der einzelnen Fälle? Iſt nicht die Identität oder Dieſelbigkeit der Eindrücke Grund genug, dem Sinne ſelbſt die endloſe Wiederholung von einem und demſelben Falle zu verleiden? Iſt die ewige, einförmige Leier der Induktion nicht ſelbſt für Aug' und Ohr langweilig und ermüdend? Zeigt mir denn der Sinn nur Blätter, nicht auch Bäume, nur Bäume, nicht auch Wälder, nur Steine, nicht auch Felſen, nur Felſen, nicht auch Felſengebirge? Iſt denn die Anſchauung ,,blind''? der Sinn ſtumpf- und blödſinnig? Sagt mir nicht ſelbſt mein Magen, daß ein ganzer Laib Brot größer iſt, als ein bloßes Stück dieſes Laibes? Sagt er mir aber das nur von dieſer oder jener Speiſe, ſagt er es mir nicht von jeder? Muß ich, wenn ich in einen ſauern Apfel beiße, den ganzen Apfel Stück für Stück hinunterſchlucken, um zu erfahren, daß er ſauer iſt, oder fällt nicht vielmehr ſchon bei dem erſten Biſſen, den ich verſuche und wieder von mir werfe, mein Gaumen ein kategoriſches Urtheil über die Qualität des Apfels? Gibt es kein Gefühl des Identiſchen, Gleichen und Unterſchiedenen? Iſt für meinen Sinn kein Unterſchied zwiſchen Schwarz und Weiß, Tag und Nacht, Holz und Eiſen? Iſt der Satz: ,,Schwarz iſt nicht Weiß'' nur eine Wahrheit für meinen Verſtand, nicht auch für meinen Sinn? Ich muß Schwarz als Schwarz denken, aber kann ich eine ſchwarze Fläche als eine weiße anſehen? Iſt nicht der Sinn die unbedingte Bejahung deſſen, was iſt? nicht alſo das oberſte Denkgeſetz, das Geſetz der Identität, auch ein Geſetz der Sinnlichkeit, ja ſtützt ſich nicht dieſes Denkgeſetz auf die Wahrheit der Sinnenanſchauung? Iſt nicht dieſes Geſetz gerade da nur verworfen worden, wo ſich der Verſtand mit den Sinnen entzweite und der Willkühr ſpekulativer oder theologiſcher Träumerei überließ? ,,Der Sinn erfaßt nur das Individuum, das Einzelne; der Intellekt, der Verſtand die Gattung, das Allgemeine.'' Was iſt aber das Allgemeine? Hören wir Leibnitz. Universale est unum in multis seu multorum similitudo. (Epist. V ad Des-Bosses.) La généralité con-

siste dans la ressemblance des choses singulières entre elles, et cette ressemblance est une réalité. (Nouv. Ess. L. III. ch. 3. § 11.) Aber iſt denn dieſe Aehnlichkeit keine ſinnliche Wahrheit? Afficiren denn die Weſen, die der Verſtand zu einer Klaſſe, einer Gattung rechnet, nicht auch meinen Sinn auf eine identiſche, gleiche Weiſe? Iſt es meiner Hand einerlei, ob ſie einen Affen oder Menſchen, ein Krokodil oder einen Vogel berührt? Iſt die Identität des Menſchen mit dem Menſchen, aber ſein Unterſchied vom Thiere nur eine Sache des Verſtandes, nicht auch der Sinnlichkeit, ſelbſt der heuchleriſch ſo genannten gemeinen Sinnlichkeit? Iſt für meinen Geſchlechtsſinn — ein Sinn, der auch theoretiſch von höchſter Wichtigkeit iſt, ob er gleich bei der Lehre von den Sinnen gewöhnlich außer Acht gelaſſen wird — kein Unterſchied zwiſchen einem thieriſchen und menſchlichen Weibe? Was iſt alſo der Unterſchied zwiſchen dem Verſtandes- und dem Sinnes- oder Empfindungsvermögen? Der Sinn gibt die Sache, der Verſtand aber gibt den Namen dazu her. Es iſt Nichts im Verſtande, was nicht im Sinne, aber was im Sinne der That nach, das iſt im Verſtande nur dem Namen nach. Der Verſtand iſt das höchſte Weſen, der Regent der Welt, aber er iſt es nur nomine, nicht re. Was iſt aber der Name? die nota characteristica, ein auffallendes Merkmal, welches ich zum Charakter, zum Repräſentanten des Gegenſtands mache, um mir dadurch ihn in ſeiner Totalität zu vergegenwärtigen. Les mots ou d'autres signes équivalens sont d'une si grande nécessité, qu'ils tiennent pour ainsi dire dans notre esprit la place que les sujets occupent au-dehors. Comme les qualités des choses ne coexisteroient pas hors de nous, sans des sujets où elles se réunissent, leurs idées ne coexisteroient pas dans notre esprit, sans des signes où elles se réunissent également. Condillac. (Essai sur l'orig. des connoiss. hum. Sect. IV. ch. 1. § 7). So iſt z. B. das Brüllen das charakteriſtiſche Merkmal der Kuh. (S. Wachter Gloss. germ. Art. Kuh.) Der Sinn vernimmt das Brüllen; aber es iſt ihm ſogleich wieder aus dem Sinn; er lebt nur der Gegenwart, d. h. dem Augenblick. Der Verſtand iſt geſcheuter; er merkt ſich den ſinnlichen Eindruck, er gibt ihm einen Namen. So wie und ſo oft ich daher brüllen höre, ſo denke ich unwillführlich an dieſen Namen und weiß *), daß das Brüllende eine Kuh iſt. Der Sinn kann mich auch überzeugen, daß das Gebrüll von einer Kuh kommt, aber dazu brauche ich außer dem Ohr noch meine Augen und Beine. Ueber alle ſolche Umſtände, Bedürfniſſe, Abhängigkeiten, Verluſte an Zeit und Kraft erhebt

*) Darin allein, in der Reduktion des Gegenſtandes auf einen Namen beſteht anfänglich das Wiſſen des Menſchen, beſteht noch heute das Wiſſen und Urtheilen der meiſten Menſchen und Gelehrten, die nichts weiter zu leſen oder zu hören brauchen, als z. B. die Worte: Atheismus, Sinnlichkeit, Materie, um mit einer Sache fertig zu ſein. Die aſtrologiſchen Namen — und nur dem Namen der Himmelsgeſtirne verdankte die Aſtrologie ihren Urſprung — entſcheiden zwar nicht mehr über das Schickſal der Menſchheit, aber dafür beherrſchen andere Namen jetzt die Welt. Und überall, wo der Menſch den Standpunkt der Sonne aufgibt, wo er vergißt, daß nur der Sinn ihm Sachen, Weſen, wirkliche Objekte gibt, verfällt er der Herrſchaft der bloßen Worte. Mit Recht behaupteten daher die neuern Philoſophen, daß es ſich bei ihnen nicht um Worte, wie bei den Scholaſtikern, ſondern um Sachen oder Dinge (res) handie, denn ſie ſetzten, wenigſtens auf dem Gebiete der Phyſik, die vom chriſtlichen Idealismus exkommunicirten Sinne wieder in ihre Rechte ein.

mich der bloße Name. Der Sinn iſt an Raum und Zeit gebunden — ich höre nur jetzt, nur hier den Hund bellen; aber ewig und allgegenwärtig iſt der Name. Was mir daher der Sinn hier und jetzt und wieder hier und jetzt und ſo unaufhörlich fort ſagt, das ſagt mir ein für alle Mal mit einem einzigen Wörtchen der Verſtand. Der Sinn ſagt mir eben ſo gut als der Verſtand, daß das Ganze größer iſt, als der Theil, aber er ſagt es mir nicht mit Worten, ſondern in Beiſpielen, z. B. daß der Finger kleiner iſt als die Hand, das Loth kleiner als das Pfund, nicht formell, ſondern materiell. Im Sinn iſt das Ganze immer nur Prädikat eines beſtimmten Subjekts, Weſens, Gegenſtands — die ganze Hand, das ganze Pfund — der Verſtand dagegen macht dieſes Prädikat für ſich ſelbſt zum Subjekt, aber dieſes inhaltsloſe und leere, eben deswegen aber allgemein gültige Subjekt — was iſt es anders, als ein Name, ein Wort? Die Gewißheit, daß das Ganze größer iſt als der Theil, hängt daher allerdings nicht von dem Sinne ab. Aber wovon denn? von dem Worte: das Ganze. Der Satz: das Ganze iſt größer als der Theil, ſagt weiter gar nichts, als was das Wort: Ganzes für ſich ſelbſt ſagt, wie ſelbſt auch ſchon der Mathematiker Barrow bemerkt, ſeine Gewißheit iſt daher eine aprioriſche, d. h. eine Gewißheit, die ſchon in dem Worte enthalten iſt oder mit ihm gegeben wird, gleichwie ich a priori weiß, daß der Schuh größer iſt als ein Zoll, wenn ich weiß, daß das Wort: Schuh ein aus zwölf Zollen beſtehendes Ganzes bedeutet*). Carteſius und ſeine Schüler haben, um den Unterſchied des Verſtandes und der Imagination oder des ſinnlichen Vorſtellungsvermögens zu beweiſen, das Tauſendeck als Beiſpiel gebraucht. Wenn ich, ſagt z. B. Arnauld in ſeiner Logik I. Part. ch. 1., an eine Figur von tauſend Winkeln denken will, ſo begreife ich eben ſo klar und deutlich dieſe aus tauſend Seiten zuſammengeſetzte Figur, als ich eine nur aus drei Seiten zuſammengeſetzte Figur begreife, denn ich kann alle ihre Eigenſchaften demonſtriren; aber ich kann mir die tauſend Seiten dieſer Figur nicht vorſtellen, denn das Bild, das ich in meiner Einbildungskraft davon mache, iſt nur eine Figur von einer großen Menge von Seiten, vier Winkeln, aber nichts weniger als ein Tauſendeck. Ganz richtig; aber worin beſteht denn der Vortheil des Verſtandes? Darin, daß er an die Stelle dieſer nicht ſinnlich vorſtellbaren Menge oder Größe den Namen: Tauſend, d. h. an die Stelle der Figur die Zahl ſetzt; denn die Zahl iſt die nota characteristica der Größe. Numerus nihil est aliud, quam nomen aut symbolum magnitudinis. (Barrow Lect. math. I. III.) Was iſt alſo, um wieder zurückzukommen, der Unterſchied zwiſchen dem Geiſt oder Verſtand und der ſinnlichen Vorſtellung oder Anſchauung? Der Unterſchied zwiſchen dem Wort und der That oder dem Beiſpiel, zwiſchen dem Namen und der Sache, dem Zeichen und dem Bilde, der Zahl und der Figur. Nichts iſt im Verſtande, was nicht im

*) Alle dieſe allgemeinen Axiome, Sätze, Begriffe haben daher für ſich ſelbſt eben ſo viel oder eben ſo wenig Werth als bloße Worte; ſie ſind im Geiſte, was im Leben das Geld iſt, welches freilich auch, aber ganz im Widerſpruch mit ſeiner Beſtimmung, für ſich ſelbſt zum Zweck gemacht wird. Wir ſtellen uns daher unwillkührlich bei dem Satz: das Ganze iſt größer als der Theil oder A iſt A immer irgend ein beſtimmtes ſinnliches Objekt vor, worauf wir dieſe Sätze anwenden zum Beweiſe, daß ſie für ſich ſelbſt Nichts ſind.

Sinne *), aber es iſt anders dort als hier. Die tauſend Seiten ſind verſchwunden, ſind aufgehoben, negirt in dem Begriffe oder Namen des Tauſendecks — Tauſend kann ich mir nicht ſinnlich vorſtellen, ſondern nur d e n k e n. Der Verſtand iſt nicht ſinnlich — aber dieſe Negation der Sinnlichkeit iſt nicht Sache, Zweck, Weſen, ſondern nur Mittel, den Gegenſtand zu erfaſſen; die tauſend Seiten ſind in dem Begriffe vertreten, repräſentirt. Leibnitz dagegen macht als Idealiſt oder Spiritualiſt das Mittel zum Zweck, die Verneinung der Sinnlichkeit zum Weſen des Geiſtes. Er führt, wie Carteſius, den Geiſt, die Seele, die Kraft als Beiſpiele oder Beweiſe an von Begriffen, die von den Sinnen und der Imagination unabhängig wären, alſo reine, abſolute Verneinung der Sinnlichkeit ausdrücken, denn nur das Zuſammengeſetzte ſei Sinnliches, die Seele, der Geiſt, die Monade aber etwas Einfaches, Immaterielles, daher ein Objekt des reinen Verſtandes. Aber iſt denn die Seele nicht ſelbſt bei L. die R e p r ä ſ e n t a t i o n des Zuſammengeſetzten? ſind die Empfindungen nicht ſelbſt z u ſ a m m e n g e ſ e t z t aus einer Menge von Vorſtellungen? **) Haben wir alſo nicht das ſpeeifiſche Merkmal des Materialismus mitten im Schooße des Idealismus? Hat nicht die Seele in ſich eine unendliche Mannigfaltigkeit von Modifikationen? Iſt dieſe ihrer Einfachheit widerſprechende Mannigfaltigkeit nicht ein offenbares Plagiat der Seele an der Materie? Kann man ſich denn Vielheit, Mannigfaltigkeit, Verſchiedenheit ohne Sinnlichkeit vorſtellen? Die „Seelen ſind urſprünglich verſchieden“; kann man ſich denn aber z. B. die Seele des Menſchen im Unterſchiede von der pflanzlichen oder thieriſchen Seele denken, ohne zugleich damit die aus der ſinnlichen Anſchauung ſtammende Vorſtellung des wirklichen Menſchen zu verbinden? Welche Thorheit alſo, das Weſen der Sinnlichkeit verneinen zu wollen, während man doch ſelbſt da, wo man von den Sinnen abſtrahirt, ihre Wahrheit indirekt eingeſtehen muß! Schließlich noch die Bemerkung. Nach Leibnitz iſt die Vorſtellung das Weſen der Seele, des Geiſtes. Eine nothwendige Folge hiervon iſt, daß der Leib nichts Anderes iſt als O b j e k t, wie die Idealiſten ſagen, G e g e n ſ t a n d der Vorſtellung, daß alſo kein anderer Zuſammenhang zwiſchen der Seele und dem Leibe ſtattfindet, als zwiſchen der Vorſtellung und ihrem Gegenſtande. Selbſt bei Spinoza iſt der Leib nichts Anderes als das Objekt der das Weſen des Geiſtes oder der Seele ausmachenden Idee oder Vorſtellung,

*) Obgleich Wolf als Leibnitzianer kraft der präſtabilirten Harmonie Alles aus der Seele ableitet, ſo ſagt er doch in ſeiner Psychol. ration. § 429, daß die allgemeinen Begriffe Nichts enthalten, was wir nicht entweder mit dem äußern oder mit dem innern Sinn oder Selbſtbewußtſein in uns ſelbſt empfunden haben. Die allgemeinen Begriffe gehören aber dem Verſtande an. Wenn man daher den Satz, daß nichts im Verſtande iſt, was nicht vorher im Sinne war, auf dieſe eben angegebene Weiſe verſteht, ſo kann man ſeine Wahrheit einräumen.

**) L'âme, toute simple qu'elle est a toujours un sentiment c o m p o s é de plusieurs perceptions à la fois, ce qui opère a u t a n t pour notre but, q u e s i e l l e é t o i t c o m p o s é e d e p i è c e s, comme une machine. (Lettre à Basnage.) Lambert in ſeiner Dianoiologie § 174 ſchreibt den allgemeinen Begriffen A u s d e h n u n g zu und ſtellt ſie in Linien vor. Dieſe Ausdehnung hat nur „metaphyſiſche Bedeutung.“ Iſt dies auch mit dieſer Zuſammenſetzung der Fall? Aber heißt das nicht dem Verſtande die Tortur anthun, wenn man ihm zumuthet, ſich in dem Einfachen Zuſammenſetzung zu denken?

nur daß er im Unterſchied von andern Objekten das **unmittelbare** Objekt der Idee oder Seele iſt. Dieſe Vorſtellung, in welcher der Menſch ſich entleibt, ſeinen Leib in die Klaſſe der äußern, ſinnlichen Objekte verſetzt und daher nach beſondern Kriterien ſucht, woran er ſeinen Leib als den ſeinigen erkennt, um ihn nicht gelegentlich mit einem andern zu verwechſeln, dieſe Vorſtellung, deren klaſſiſchen Ausdruck wir in folgenden Worten Wolf's (Vernünft. Ged. von Gott, der Welt und Seele, § 217, 218) beſitzen: „Die Dinge, welche wir uns **als außer uns** vorſtellen .... pflegen wir Körper zu nennen. Unter dieſen Körpern **halten wir** einen für **unſeren Leib**, weil ſich die Gedanken von den übrigen nach ihm richten und er uns alſo allezeit gegenwärtig bleibet, wenn alle übrigen ſich ändern" — dieſe Vorſtellung iſt einer der wichtigſten Punkte zur Kritik und Erkenntniß der Pneumatologie, des Idealismus, der Philoſophie überhaupt. Wie kommt aber der Menſch auf dieſelbe? dadurch, daß der Leib ein Gegenſtand der äußeren Sinne iſt. „Wir können unſern eigenen Leib, ſagt Wolf (ebendaſelbſt § 875), ſehen und fühlen, auch ſeine Stimme hören." Wir ordnen ihn daher unter die Gattung der Sinnenobjekte überhaupt und unterſcheiden ihn von uns gerade ſo, wie irgend einen andern, äußern, von uns unterſchiedenen Gegenſtand. Wir überſehen aber hierbei, daß wir unſern Leib nur **durch ihn ſelbſt** wahrnehmen, daß er nicht nur das Geſehene und Gefühlte, ſondern auch das Sehende und Fühlende, alſo nicht nur Gegenſtand, ſondern auch Urſache des Sehens und Fühlens, in idealiſtiſcher Sprache ausgedrückt, nicht nur Objekt, ſondern Subjekt-Objekt und eben wegen dieſes ſich ſelbſt Gegenſtand-Seins ein lebendiger, mit uns identiſcher Leib iſt. Wir machen es in der Pneumatologie gerade ſo, wie in der Theologie. Das Weſen der Welt oder Natur, wie es für uns iſt, wie es uns erſcheint, das vorgeſtellte Weſen alſo derſelben machen wir zu ihrem Weſen an ſich, nothwendig machen wir daher zur Ergänzung die altera pars, das von dieſem vorgeſtellten Weſen unterſchiedene Weſen der Welt zu einem von der Welt ſelbſt unterſchiedenen, andern, aber ſelbſt wieder ſubjektiven, dem Menſchen ähnlichen Weſen, welchem wir den Namen Gott geben. So machen wir auch den Leib, wie er nur **Gegenſtand** unſerer Sinne und unſeres Bewußtſeins iſt, den populären, exoteriſchen, oberflächlichen Leib zum Leib an ſich, zum ganzen, abſoluten Weſen des Leibes, nothwendig machen wir daher die altera pars des Leibes zu einem vom Weſen des Leibes unterſchiedenem Weſen, dem wir den Namen: Geiſt, Seele geben. — Leibnitz ſtimmt dem Carteſius bei, daß die Seele oder der Geiſt bekannter und gewiſſer ſei als der Leib, und Wolf verfährt in ſeiner empiriſchen Pſychologie eben ſo, wie Carteſius in ſeiner II. Meditation. Er geht vom Bewußtſein aus. Wir ſind uns unſerer ſelbſt und der Dinge außer uns bewußt, d. h. wir unterſcheiden uns von ihnen und ſie von einander. Was ſich ſeiner bewußt iſt, exiſtirt und iſt oder heißt Seele. Alſo ſind wir der Exiſtenz unſerer Seele gewiß, ehe wir der Exiſtenz unſeres Körpers gewiß ſind. Allerdings iſt das Bewußtſein das Erſte; aber es iſt nur das Erſte für mich, nicht das Erſte an ſich. Im Sinne meines Bewußtſeins **bin ich, weil ich bewußt bin**, aber im Sinne meines Leibes bin ich **bewußt, weil ich bin**. Wer von beiden hat nun Recht? Der Leib, d. h. die Natur oder das Bewußtſein, d. h. Ich? Natürlich Ich; denn wie ſollte ich mir Unrecht geben? Aber kann ich denn in der That von meinem Leibe das Bewußtſein ab-

ſondern und für ſich ſelbſt denken? Bin ich mir denn nicht in jedem Akte, in jedem Momente meiner als eines körperlichen Weſens bewußt? Ich bin mir bewußt, daß ich fühle, daß ich denke, aber fühle ich denn als leibloſes, denke ich als kopfloſes Weſen? Iſt alſo nicht die Ununterſcheidbarkeit oder wenigſtens Unabſonderlichkeit meines Bewußtſeins von meinem Leibe das Fundament und Princip, von dem ich ausgehen muß? Welche Verkehrtheit, mit dem Zwieſpalt des Leibes und der Seele zu beginnen und dann hintendrein eine concordia discors zu ſtiften! —

66. „Da der Dichtkunſt maleriſche Hülle
Sich noch lieblich um die Wahrheit wand!
Durch die Schöpfung floß da Lebensfülle,
Und was nie *empfinden wird*, *empfand*."

Wie viel hat man nicht ſchon vom Idealismus und Pantheismus als Verirrungen der ſpekulirenden Vernunft geſchwatzt! Und keiner dieſer Schwätzer bedachte, daß auch die Empfindung ihren Idealismus und Pantheismus hat. Aber was iſt auch ſchwieriger zu erkennen, als die Metaphyſik der Empfindungen? Und was natürlicher, als daß die Menſchen im Denken verläugnen, was ſie im Empfinden eingeſtehen? Denken erfordert Arbeit, Empfinden nicht. Im Empfinden iſt der Menſch zu Hauſe, im Denken in der Fremde. Was Wunder, wenn ſie ſich daher hier gewöhnlich nicht zu orientiren wiſſen?

67. Nach der Leibnitz-Wolfiſchen Pſychologie ſind die Senſationen repraesentationes compositi in simplici. (Wolf Psychol. rationalis § 83.) Sensationes sunt *perceptiones* objectorum externorum (mutationem organis sensoriis inducentium.) (§ 62.) (und W. Psych. empirica § 24. § 63. § 67.) Die ſpätere empiriſche Pſychologie dagegen (ſ. z. B. Jacob: Grundriß der Erfahrungs-Seelenlehre, Halle 1795. § 116 etc.) unterſchied richtig zwiſchen ſubjektiven Empfindungen (Gefühle) und objektiven oder Erkenntnißempfindungen. Allein jede objektive oder Erkenntnißempfindung iſt doch auch zugleich eine ſubjektive und *urſprünglich*, *zuerſt* nichts Anderes als eine ſubjektive Empfindung. Die Geſichtsempfindung des Lichtes würde für mich, wenn ich zum erſten Male es erblickte, keine objektive Wahrnehmung enthalten, ſondern ein bloßes ſchmerzliches Gefühl ausdrücken. *) Dem Kaſpar Hauſer — und *das* ſind unläugbare Fakta — waren anfangs die meiſten Geſichts-, Gehör-, Geſchmacks-, Geruchs-Empfindungen nichts als Pfahle ins Fleiſch, Wunden, ſchmerzliche Gefühle. Eine objektive Empfindung iſt nichts Anderes als eine apathiſche oder wenigſtens nicht merklich ſchmerzliche oder luſtige Empfindung; geht ſie ins Pathos über, ſo übertäubt gleichſam das Gefühl die objektive Empfindung, ſchlägt ſie nieder. Die objektiven Empfindungen, beſonders des Auges, Ohres ſind darum an ein gewiſſes Maaß des Objektes gebunden; wird dieſes überſchritten, ſo *vergeht* Einem *Sehen* und *Hören*. Ueberdies fragt es ſich, ob es wirklich Empfindungen gibt, die man als bloße Gefühle, welche gar keine, wenn auch noch ſo dunkle, Erkenntniß ausdrücken,

*) S. hierüber auch Tetens: Philoſ. Verſuche über die menſchliche Natur. Leipzig 1777. I. B. S. 216.

den Erkenntnißempfindungen entgegenſetzen darf. Um hierüber ins Reine zu kommen, iſt es vor Allem nothwendig, nicht die menſchliche Seele allein im Auge zu haben; denn wir leben in einer höhern Region ſchon, als der der bloßen Empfindung, in der Region des klaren deutlichen Bewußtſeins, wo wir uns offenbar dem Gefühle entfremden, und das lumen naturae der Empfindung vor dem Sonnenglanze des Bewußtſeins erbleicht. Aber in der thieriſchen Seele iſt die *ſubjektive* Empfindung des Schmerzes und der Luſt die *Erkenntnißempfindung* ſelbſt. Das *Bedürfniß* des Thieres iſt ſein *Sinn*; das *Nöthige allein* ſein Objekt. Die Infallibilität der thieriſchen Vernunft beruht auf dieſer *ausſchließlichen Beſchränkung* auf das Eine, was Noth thut. Ne sutor ultra crepidam, das iſt die Deviſe der Thierwelt. Das Gefühl des Mangels iſt in dem Thiere der Stern der Weiſen, der es an die Krippe *ſeines* Heilands führt. Der Mangel iſt ein beſtimmter und um ſo beſtimmter, je beſchränkter und beſtimmter das Thier ſelbſt iſt, das Gefühl des Mangels folglich auch ein ſchlechthin beſtimmtes, und eben in dieſer Beſtimmtheit liegt der Fingerzeig Gottes, die untrügliche, aprioriſche Erkenntniß des beſtimmten fehlenden Objektes, und in ſeiner Luſt am Genuſſe des Objekts die *apodiktiſche Gewißheit*, daß der Gegenſtand der *ſeinige*, der *wahre*, *dieſer und kein anderer* iſt. Die Triebe der Thiere ſind *termini technici*, die auf's Beſtimmteſte die Gegenſtände ihrer Bedürfniſſe bezeichnen und ausdrücken. Die Gefühle unterſcheiden ſich von den (objektiven) Empfindungen weniger durch ſich ſelbſt, als durch die Natur ihrer *Gegenſtände*. *Je näher* mir ein Objekt liegt, je mehr es mit mir und meinem Selbſtintereſſe zuſammenhängt, je weſentlicher es mir iſt, deſto *intereſſirter*, deſto egoiſtiſcher, deſto *unabſonderlicher* von mir, deſto ſubjektiver alſo iſt auch meine Erkenntniß, meine Vorſtellung, meine Empfindung von ihm. Und eine ſolche *intereſſirte* Empfindung, eine ſolche, bei der ich ſelbſt (in konkreterer Form), mein Leben betheiligt iſt, eine mir nahe, mir ans Herz gehende, mit *meinem Sein* identiſche Empfindung eines (eben deswegen mir weſentlichen, mir nahen oder unmittelbaren nächſten) Objekts iſt: obwohl *an ſich*, für den denkenden Betrachter eine Vorſtellung, *für mich* ein *Gefühl*. Das *allernächſte* Objekt iſt mir aber der eigene Leib. Die Vorſtellungen von den Zuſtänden deſſelben äußern ſich daher als Vergnügen und Schmerz, ſind, als *unmittelbar mich ſelbſt* betreffende Vorſtellungen, Gefühle. Wir ſind hier zugleich *Richter* und *Partei*, unſer Urtheil daher *beſtochen*, rein ſubjektiv. Empfindungen von Gegenſtänden dagegen, die uns entfernt liegen, d. h. an die uns nicht das unmittelbare Lebensintereſſe bindet, ſind *freie*, d. i. objektive, Erkenntnißempfindungen, oder richtiger eigentliche Vorſtellungen. Das Gefühl involvirt und *repräſentirt* daher auch, wie die Vorſtellung, den Gegenſtand, der Unterſchied kommt nur von dem Verhältniß, in dem ich zu dem Gegenſtand ſtehe, ein Verhältniß, das aber im Gegenſtande ſelbſt zugleich gegründet iſt. Bei den Thieren nun, den niedrigen wenigſtens, ſind nur die *Gegenſtände ihres Bedürfniſſes die Gegenſtände ihrer Sinne* — die Augen ſelbſt, wenn ſie welche haben, ſind nichts Anderes als die äußerſten Vorpoſten und Tirailleurs ihrer Freßorgane, die idealen, die in die Ferne ſich erſtreckenden Fangwerkzeuge. Die Erkenntniſſe und Vorſtellungen der Thiere von ſelbſt räumlich entfernten oder a poste-

riori unbekannten Gegenſtänden ſind daher, weil dieſe ihre Gegenſtände ihnen *weſentlich nahe* und nothwendige ſind, als identiſch mit ihrem Selbſterhaltungstrieb, bloße und zwar unfehlbare, ſchlechterdings beſtimmte und gewiſſe Gefühle. Aber wie die Vorſtellungen und Empfindungen der Thiere bloße Gefühle ſind, ſo können auch hinwiederum die Gefühle, ſelbſt im Menſchen, gewiſſe, wenn auch höchſt beſchränkte Arten der Erkenntniß ſein. Mir gefällt dieſes Gedicht nicht, aber ich kann keinen Grund angeben, warum: ich fühle das Mangelhafte bloß. Aber ein Anderer erkennt den Grund; er kann mein Gefühl entzaubern. Mein Gefühl war eine unaufgelöſte, verwickelte, konfuſe Vorſtellung. Die Gefühle der Antipathie und Sympathie, die wir oft beim erſten Anblick eines Menſchen empfangen und die freilich je nach der Beſchaffenheit des empfindenden Subjekts oft mehr oder weniger trüglich ſind, ſind nichts Anderes als Eindrücke und Vorſtellungen von der *Totalität* eines Menſchen, die aber eben deswegen nur konfus ſein können. *) Erſt ſpäter rechtfertigt ſich unſer Gefühl, d. h. der Knaul unſerer konfuſen Vorſtellungen löſt ſich nach und nach in die deutlichen Vorſtellungen der einzelnen Eigenſchaften dieſes Menſchen auf; was Gefühl war, iſt jetzt Erkenntniß, unſere Seele daher auch wieder im Elemente der Freiheit, die ihr der Druck des Gefühls geraubt hatte. Wir thun und unterlaſſen oft Etwas, ohne zu wiſſen: warum. Erſt mit der Zeit finden wir den wahren Grund; der Grund war auch früher ſchon in uns, aber nur eine konfuſe Vorſtellung, die ſich erſt ſpäter entfaltete und dadurch ein Gegenſtand des Bewußtſeins wurde. Die (körperlichen) Gefühle des Schmerzes und Vergnügens geben uns freilich keine anatomiſche und phyſiologiſche Einſicht in unſern Körper — ſehen wir doch ſelbſt im Gebiete des Moraliſchen, alſo da, wo wir recht gut ſehen könnten, die Splitter in den Augen *Anderer*, aber nicht die Balken in unſern *eignen* — denn das Gefühl iſt nur der *ſpecielle* Ausdruck einer *ſpeciellen Affektion* des Körpers; aber gerade wegen dieſer ſeiner Specialität iſt das beſtimmte Gefühl ein Naturlaut, der ſeinen Gegenſtand charakteriſirt, aber *für uns* ein ἅπαξ λεγόμενον, deſſen Bedeutung wir nur auf mittelbare Weiſe (als Aerzte, Phyſiologen) erkennen. Die Gefühle im Beſondern ſind die allerfeinſten Wahrnehmungen und Vorſtellungen der *allerfeinſten Differenzen*. Das Gefühl iſt ein doctor subtilissimus. Nur wegen ſeiner außerordentlichen Spitzfindigkeit verſtehen wir oft nicht dieſen Doktor. Gleich wie dem, der von einer Philoſophie nur die allgemeinſten Sätze oben abſchöpft, kurz dem oberflächlichen Menſchen jede *ſpecielle Beſtimmung* und *Unterſcheidung* als Sophiſtik, als ein *objektives Nichts* erſcheint, weil ſein plumper Sinn keine Beſtimmung, keinen Unterſchied mehr wahrnimmt: ſo erſcheinen uns denn auch die Gefühle als nur *ſubjektiv*, nur weil ſie in die ſpeciellſten Differenzen eingehen, die allerdings auch an ſich ſelber kein Objekt der eigentlichen Erkenntniß ſind. Selbſt die Gefühle der Idio-

*) Die Gefühle der Sympathie und Antipathie haben übrigens ſehr häufig ihren Grund in der Ideenaſſociation, ſo daß der angenehme oder unangenehme Eindruck eines Gegenſtandes nur ein zufälliger iſt. S. hierüber *Locke*: L'entendement humain L. II. ch. 33. und *Maaß*, über die Leidenſchaften. 1. Th. § 10.

ſynkraſie ſind nicht grund- und gegenſtandlos. Es gibt freilich welche, die man als bloße Kapriſen anſehen kann. Leibnitz ſelbſt erzählt von Leuten, qui n'ont pu soutenir la vue d'une épingle mal attachée (T. VI. p. 325); Petrarca (in ſeiner Schrift De remedio contra unam sive alteram fortunam l. II.) von einem Manne ſeiner Zeit, der den Geſang der Nachtigall nicht ausſtehen konnte, dem aber keine Muſik angenehmer war, als das Geſchrei der Fröſche; Zimmermann (Von der Erfahrung in der Arzneikunſt. IV. B. 14 K.) von einem Menſchen, der das Reden nicht leiden konnte. Aber im Weſentlichen bezieht ſich die Idioſynkraſie auf gewiſſe Dinge, die an ſich ſelber — ſei es nun z. B. in der Farbe oder im Geruch oder in der Geſtalt — etwas Beſonderes, eine pikante Eigenthümlichkeit haben, die ein anderes Subjekt, je nach ſeiner Beſonderheit, ſo oder ſo afficirt. Ob angenehm oder nicht, iſt eins: immerhin iſt dieſes partikuläre Gefühl die Wahrnehmung einer partikulären Eigenſchaft des Objekts, einer Differenz, wodurch dieſes Ding ſich vor allen andern auszeichnet. Die meiſten Menſchen haben eine Scheu vor den Amphibien, nicht ohne Grund: ſie ſind großentheils ſchädlich, oder doch höchſt bizarre, paradoxe Geſchöpfe. Wie oft warnt und bewahrt uns in zweifelhaften Fällen ein Gefühl des Ekels vor dem Genuſſe ſchädlicher Stoffe! Was ſind alſo ſolche Gefühle Anderes, als unmittelbare, ſchlechtweg entſchiedene, kategoriſche (Negation oder Affirmation einſchließende) Vorſtellungen, gleichſam signa prognostica beſonderer Qualitäten, Vorſtellungen, die freilich die Gegenſtände nur in ihrer Beziehung auf uns, die aber doch ein Reſultat ihrer objektiven Eigenſchaften iſt, darſtellen und deswegen Gefühle ſind und heißen. — Aber obgleich auch die Gefühle Repräſentationen ſind, ſo iſt es deſſen ungeachtet weſentlich, zwiſchen Gefühl und Empfindung, Empfindung (als dem ſubjektiven) und Vorſtellung (als dem objektiven Ausdruck des Objekts) ſcharfe Grenzen zu ziehen. Leibnitz ſelbſt ſagte ja, daß es unendlich verſchiedene Stufen und Grade der Vorſtellungen gäbe, und unterſchied Vorſtellung und Empfindung. Die noch zur Zeit der Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie emporgekommene empiriſche Pſychologie machte indeß dieſer mit Recht den Vorwurf, daß ſie der Perception eine zu unbeſchränkte und allgemeine Bedeutung gegeben und die Thätigkeiten der Seele nicht gehörig unterſchieden habe. (S. Tetens: Philoſoph. Verſuche über die menſchliche Natur. I. B. p. 4, 8—11. Meiner's Grundriß der Seelenlehre p. 25.) Die empiriſche Pſychologie faßte jedoch auch die Vorſtellung der Monade in einem dem Sinne L.'s wenigſtens nicht entſprechenden, höchſt beſchränkten und ſubjektiven Sinne auf, indem ſie dabei an keine andern Vorſtellungen dachte, als an ſolche, wie wir etwa von einem Pferde, der Sonne, einem (dieſem oder jenem gleichgültigen) Menſchen haben. Sie dachte nicht daran, daß dieſe Vorſtellungen nicht die Gattung, ſondern ſelbſt nur eine beſondere Art der Vorſtellung im Sinne L.'s wenigſtens ausdrücken. Die Vorſtellung der Monade von einer andern iſt keine gleichgültige, ſondern weſentlich nothwendige, eine Vorſtellung von ihrem alter ego. Ich kann ſein ohne die Vorſtellung einer Sonne, eines Pferdes, aber die Monade kann nicht ſein ohne ihre Vorſtellungen. Die Vorſtellung wurde zwar § 11 mit Reminiscenzen verglichen, aber man gebe dieſer einen allerdings begründeten Mangel der Monadologie ausſprechenden Vergleichung nicht mehr Bedeutung, als ihr gebührt und überſehe nicht die Beziehung

in der ſie allein gültig iſt! *) Der Gedanke L.'s, daß die Repräſentation oder Perception das Weſen der Seele iſt, iſt allerdings ein tiefer. Er erſcheint nur einſeitig, wenn man die Vorſtellung ſelbſt in einem beſchränkten Sinne erfaßt und nicht bedenkt, daß der Gegenſtand der Vorſtellung das Univerſum, das Unendliche iſt, das qualitativ Unendliche der Gegenſtand der deutlichen, adäquaten, das quantitativ Unendliche der konfuſen Vorſtellung. —

68. Der innige Zuſammenhang des (an ſich oder relativ, in Bezug auf ein anderes organiſches Weſen, in wiefern es ihm nicht bloß zu ſeinem Aufenthaltsort, ſondern zu ſeiner ganzen äußern Lebensſphäre dient) Unorganiſchen und Organiſchen gibt ſich beſonders in der Beſtimmtheit kund, mit welcher eine beſtimmte Pflanzenſpecies nur an eine beſtimmte Erdart, ein beſtimmtes Thier nur an eine beſtimmte Pflanze oder ein beſtimmtes Thier gebunden iſt — eine Beſtimmtheit, auf der die qualitative Beſchränktheit, aber eben deswegen die quantitative Unbeſchränktheit, die unendliche Vielartigkeit des Thierlebens beruht. Das Geſchlecht der Raupentödter (oder Schlupfwespen nach Einigen): Ichneumon, z. B. legt die eine Art in dieſe, die andere in eine andere Raupenart ihre Eier — einige ſelbſt in die Eier der Schmetterlinge — und lebt in ihnen als Larve — obwohl es auch hiervon Ausnahmen gibt, indem einige kleine Raupentödter keine Raupe verſchonen, und bisweilen in einer und derſelben Raupenart verſchiedene Raupentödter, die aber vielleicht nicht ſehr von einander verſchieden ſind, ſich vorfinden ſollen. Auch die vielbefeindete Blattlaus birgt und ernährt in ihrem eignen Fleiſch und Blut eine Art — den J. Aphidum — vom Ei bis zum Stadium der Reife, wo der läſtige Gaſt endlich ausſchlüpft, aber die arme Blattlaus jetzt auch eine ausgefreſſene, leere Hülſe iſt. Die Milben leben, eine Art in den Büchern, eine andere auf dem Maulwurf, eine andere auf der Fledermaus u. ſ. w., eine andere in der Krätze, Acarus scabiei. Aber nicht nur an beſtimmte Thiere, ſondern ſelbſt an ganz beſtimmte, ſpecielle Theile beſtimmter Thiere iſt beſtimmtes animaliſches Leben gebunden. Eine Art Fliegen legt ihr Ei in die Naſen der Schafe, eine andere in den Schlund der Hirſche, eine andere in den Afterdarm der Pferde. (S. z. B. Fauna Boica von Franz von Paula Schrank III. B. I. Oestrus p. 38 u. ſ. w.) Die Fledermaus hat an ſich mehrere Arten von Milben, die übrigens glücklicher Weiſe ſelbſt wieder ihre eignen Milben haben, wovon die auf ihren Flügeln verſchieden iſt von der, die ſich in den Haaren, und von einer andern, die ſich in ihrem Zahnfleiſch befindet. Pediculus humanus vertauſcht nicht ſeinen Wohnplatz mit Pediculus pubis und dieſer nicht mit jenem, ähnlich den Esquimaux, die den Thran ihres Seehunds mit Nichts vertauſchen. Jede Thierart hat daher ſicherlich ihre eigne Lausart. Suum cuique. Daß auch die Polypen ſchon Läuſe haben, hat ſchon J. C. Schäffer (ſ. deſſen Blumenpolypen in den ſüßen Waſſern. Regensburg 1755.) beobachtet. Die Eingeweidewürmer, die

*) Sie iſt vielmehr beziehungslos, ſchlechtweg gültig. ſie iſt durchaus treffend, ſie bezeichnet den Grundmangel der Leibnitz'ſchen Philoſophie. Die L. Monaden leiden nur zum Schein, **aber** ſie handeln auch nur zum Schein; ſie ſind nicht Subſtanzen, ſie ſtellen nur Subſtanzen **vor**; ſie ſind Komödianten. (1847.)

wahrſcheinlich (denn *eine* Beobachtung der neueſten Zeit macht eine Ausnahme) nur in den thieriſchen Leibern leben und *leben können*, leben gleichfalls die einen in dieſem, die andern in jenem Thiere, ſo daß wohl jede Thiergattung ihre eigenen Arten von Würmern hat, die einen in dieſem, die andern in jenem Theile. Von den menſchlichen Eingeweidewürmern lebt z. B. die eine Art im Blinddarme und in den dicken Gedärmen, die andere im Blute, die andere (der Fadenwurm, Filaria Dracunculus) meiſt im Zellgewebe der Haut, beſonders an den Gliedern. Auch das Auge hat ſeine Entozoen. Die älteren Naturforſcher, z. B. Linné (Vollſt. Naturſyſtem von Müller VI. Th. II. B. p. 903), Schäffer (Die Egelſchnecken in den Lebern der Schafe. Regensb. 1753. p. 24) leiteten die Eingeweidewürmer in den Thieren und Menſchen von Außen ab. Aber die ſpäteren Naturforſcher erkannten ſie als angeſchaffen, angeboren, die neueren als thieriſche Erzeugniſſe, als Produkte einer generatio aequivoca oder originaria. *) Aber wie die größern Thiere, ſo können auch die kleinern und allerkleinſten Infuſionsthierchen wieder andere noch kleinere, vielleicht uns unſichtbare Thiere auf und ſelbſt in ſich haben. Per microscopia, ſagt L., videmus animalcula alias insensibilia, et nervuli horum animalculorum et *alia forte natantia in ipsorum humoribus animalcula* videri non possunt. Die Kleinheit iſt der Natur keine Schranke. So gut die Materie bis ins Unglaubliche ſich zertheilen und vervielfältigen läßt, ſo gut ein Gran Moſchus 20 Jahre lang, wie Bayle bewieſen hat, einen großen Raum, auch wenn er täglich gelüftet wird, noch merklich mit ſeinen effluviis ausfüllen, ein Gran eines Pigments 392 Kubikzoll Waſſer färben kann, und ſich nach den Berechnungen der Phyſiker in 392 Millionen Theile zertheilen läßt: ſo gut kann auch hier die Natur unendlich weit fortſchreiten, das Infuſionsthierchen ſelbſt wieder eigne Autochthonen, die Laus wieder ihre Läuſe und ſo fort, der Eingeweidewurm wieder ſeine Eingeweidewürmer haben, gleichwie z. B. die Venen (die größern wenigſtens) wieder ihre eignen Venen und Arterien haben. Subtilitas naturae, ſchließt L. den eben citirten Satz, procedit in infinitum. Resp. ad Bierlingii Ep. VI. N. II. — Je mehr aber ein Thier nur an einen beſtimmten Stoff gebunden iſt, deſto unzertrennlicher oder ununterſcheidbarer iſt es von ihm. Der beſtimmte Stoff und das ihm immanente beſtimmte Thier iſt gleichſam ein ἓν διὰ δυοῖν. Acarus scabiei preiſt die Herrlichkeiten der Krätze und verſichert uns ſteif und feſt, daß man ſonſt nirgends als in der Krätze leben könne, daſſelbe verſichert die Musca cadaverina (L.) vom Aas, die M. scybalaria (Dreckfliege) von ihrem Stoffe. Ob aber Koth oder Kothfliege, iſt von einem *höhern* Standpunkt aus ziemlich egal. Ich weiß nicht: bin ich ein Bub oder ein Mädchen, ſagt — in verſtändliches Deutſch überſetzt — der Altbayer im Ausbruch der höchſten Lebensfreude; Ich weiß nicht: bin ich Koth oder Kothfliege, ſo wohl iſt's mir im Kothe, ſagt die Natur im Ausbruch ihrer niedrigſten Lebensluſt. Aber wenn auch gleich eine *ſolche* Identifikation nur eine licentia poetica iſt, ſo finden

---

*) Nach den Beobachtungen der neueſten Naturforſcher iſt es jedoch wahrſcheinlich, daß auch die Entozoen nicht durch Urzeugung entſtehen, daß ſie ſehr verſchiedenartige Entwicklungsſtufen durchlaufen und viele ſogar den thieriſchen Körper von Zeit zu Zeit verlaſſen und ſich in das umgebende Waſſer begeben.

wir doch vom Standpunkte der Natur aus, daß je niedriger die Thiere ſind, ſie um ſo weniger ſich von ihrem Elemente unterſcheiden und abſondern. Die Infuſorien ſind meiſt kryſtall- oder *waſſerhell*, durchſichtig und eben wegen dieſer Durchſichtigkeit unſichtbar und ſo ſchwer zu beobachten. *) Ihre Farbe kommt vielleicht theilweiſe von der Farbe der Nahrung her. Der Proteus diffluens hat nicht einmal eine *beſtimmte* Geſtalt. Die Strecke- und Langhals-Thierchen (Infuſorien) bei Schrank (l. c. III. B. II. Abth. p. 53. p. 62.) haben ihm zufolge faſt *einerlei* ſpecifiſche Schwere mit dem Waſſer, nach Carus (Zootomie § 57, letzte Ausg.) auch die Meduſen. Die Laus des Mohren ſoll ſchwarz, die des Blonden blond, die des Brünetten braun ſein. Die Amphibien und Fiſche unterſcheiden ſich von den warmblütigen Thieren dadurch, daß ihr Wärmegrad dem Wärmegrade ihres Elementes *gleich* iſt, während jene eine von dem Wärmegrade der Luft *unterſchiedene*, beträchtlich ihn überſteigende Wärme haben. Die Differenz zwiſchen der Temperatur der kaltblütigen Thiere und der ihres Elements iſt wenigſtens ſo unbedeutend, daß ſie für Nichts angeſehen werden kann. (S. Treviranus Erſcheinungen und Geſetze des organiſchen Lebens, I. Th. p. 416 bis 419.)

69. Aber, kann man einwenden, — und ſolche erbärmliche Einwürfe hat man von jeher philoſophiſchen Sätzen gemacht — wenn mich Jemand verhungern läßt oder verwundet und ich empfinde nun darüber die qualvollſten Schmerzen: ſo dächte ich doch, daß dieſes ein hinlängliches Zeugniß wäre, daß ich nicht nur in Beziehung auf Andere, ſondern auch in Beziehung auf mich materiell bin? Allerdings haſt du Recht, wenn du dein verwundbares Ich für dein wahres und einziges Ich nimmſt. Aber du kannſt dir auch daſſelbe anthun, was dir der Andere thut. Iſt aber wohl das Ich, das gern eſſen möchte, dem der Hunger Schmerz verurſacht, Eins mit dem Ich, das dich dem Hungertod preis gibt, *dieſelbe Kraft*? Unmöglich; du kannſt dich nur ſelbſt tödten, weil du dich von dir ſelbſt unterſcheiden und abſondern kannſt. Was du aber von dir abſondern kannſt, das kannſt du nur von dir abſondern, weil es für dich ſelbſt ein Anderes iſt. Das Weſen allein iſt unabſonderlich, aber nicht ſeine Beziehungen. Du biſt materiell, heißt aber nichts Anderes als: du biſt eben ſo gut für dich, als für Andere ein *Objekt*. Aber *das* Ich in dir, dem du Objekt biſt, das iſt dein wahres Ich, das aber, eben weil es dein *wahres* Ich, nicht *dein* (ausſchließliches) Ich iſt. Dieſes iſt der Geiſt; der Geiſt allein iſt die von ſich unabſonderliche *Beziehung auf ſich*, d. h. *nur ſich* Objekt.

70. Die perſönliche Geſinnung des Carteſius im Verhältniß zu der Kirche, der er angehörte, ſoll hier keineswegs verdächtigt werden. Es wird nur behauptet: *als Philoſoph* war C. *nicht Katholik*, und *als Katholik* nicht *Philoſoph*. Beide ſind in ihm, und doch ſind beide zwei Weſen d'un genre tout-à-fait différent. Der denkende Hiſtoriker hat zu unterſcheiden zwiſchen dem Subſtanziellen, Weſentlichen, Objektiven und dem Partikulären, Subjektiven eines Menſchen. C. war Denker: ſeine

*) Man vergleiche jedoch hierzu oder dagegen die Beobachtungen der neueſten Naturforſcher über die Infuſorien in der ſchon oben citirten Schrift Kutorga's.

ſubſtanzielle Lebensangelegenheit die Erkenntniß. Après avoir examiné solidement toutes choses ... il jugea qu'il ne pouvoit rien faire de meilleur que de continuer dans l'occupation où il se trouvoit actuellement depuis qu'il s'étoit défait des préjugés de son éducation. Cette occupation consistoit uniquement à employer toute sa vie à cultiver sa raison et à s'avancer de tout son possible dans la connoissance de la vérité. (Baillet, la vie de M. D. à Paris 1691. I. P. Liv. III. ch. IX.) Il ne voulut envisager Dieu dans tout son travail que comme l'auteur de la nature, à qui il prétendoit consacrer tous ses talens. (Ibid. P. I. Liv. III. ch. II.) Aber von dieſem ſeinen ſubſtanziellen Intereſſe ſchloß er den Glauben ſeiner Kirche aus. Pour l'autre théologie qui a ses fondemens sur l'inspiration divine, il se contenta toujours de la recevoir avec un profond respect sans vouloir jamais l'examiner. (Ibid. p. 180.) Quoique son esprit fût curieux jusqu'à l'étonnement de ceux qui le connoissoient, il étoit néanmoins très-éloigné du libertinage (?) en ce qui touche les fondemens de la religion ...: Il comprit de bonne heure que tout ce qui est l'objet de la foy ne sauroit l'être de la raison ... (Ibid. Liv. II. ch. IX.) M. D. s'étoit (tellement) réduit à la connoissance des choses naturelles. (P. II. Liv. VII. ch. III.) ... Il ne prétendoit pas examiner la religion qu'il avoit reçue de son église. (Ibid. Liv. VIII. ch. VIII.) Sagt man daher: C. étoit bon catholique, ſo entſteht die Frage: welcher Carteſius? Was ein Denker, d. h. ein Menſch, deſſen differentia specifica die Thätigkeit des Denkens iſt, von ſeinem Denken ausſchließt, das ſchließt er von ſeinem Weſen aus. Carteſius hat ſeine Bedeutung nur als Philoſoph, nur als dieſer hat er auf die Welt gewirkt, ſich objektiv bethätigt, nur als dieſer exiſtirt er, lebt er heute noch für uns, und von dieſem Philoſophen hat er den Katholiken rein abgeſondert und ausgeſchloſſen, indem er die Gegenſtände ſeines Glaubens außer dem Gebiete der Philoſophie liegen ließ und ſo ein eignes ſelbſtſtändiges Reich des Gedankens ſich gründete. Die Geſchichte der Philoſophie weiß nichts von einem Carteſius, der Katholik war. Der Katholik gehört nur der Biographie an. — Intereſſant iſt der Zwieſpalt, in welchen die zwei Carteſius miteinander geriethen, als Carteſius das Schickſal Galilei's erfuhr. (Vgl. Baillet P. I. Liv. III. chap. XI. u. XII.) Carteſius der Denker war derſelben Ueberzeugung wie Galilei, ja — personne ... n'étoit peut-être plus persuadé que lui que l'opinion du mouvement de la terre est la plus vraisemblable. Ja Carteſius ſchreibt an Merſenne: j'avoue que si ce sentiment du mouvement de la terre est faux, tous les fondemens de ma philosophie le sont aussi ... Il est tellement lié avec toutes les parties de mon traité que je ne l'en saurois détacher sans rendre le reste tout défectueux. Dieſer Traité war ſeine Abhandlung von der Welt, und Carteſius war eben im Begriffe, die letzte Hand daran zu legen, um ſie Merſenne zu überſchicken, als er erfuhr, daß das Kopernikaniſche Syſtem in Rom verdammt worden wäre. Man denke ſich nun die Verlegenheit und Colliſion, in welche Carteſius, der folgſame Sohn der Kirche, mit Carteſius, dem Philoſophen, dadurch kommen mußte! Glücklicher Weiſe bot ihm die Klugheit bei dieſem Widerſtreite ſeines Glaubens und ſeiner Vernunft ein Mittel dar: er wollte ſich formell den Ausſprüchen der Kirche, im Falle ſie ſeit

darauf beharren würde, anbequemen, ohne doch *materiell*, d. h. im Weſen ſeine Ueberzeugung zu ändern. Aus dieſem Beiſpiele ſehen wir zur Genüge, daß Carteſius der *Katholik*, obwohl eine innerliche Perſönlichkeit, doch für Carteſius den *Philoſophen* und in Bezug auf ihn eine *fremde*, *andere* Perſon war, welche Carteſius dem Philoſophen Schranken anlegte, die urſprünglich in dem Weſen deſſelben gar nicht lagen, von denen er *durch* und *aus ſich ſelbſt* ganz und gar nichts wußte, von denen er nicht determinirt, ſondern frei war. Dem Tycho de Brahe war die Ueberzeugung der Kirche von der Schriftgemäßheit des Stillſtands der Erde eine *urſprüngliche*, innere Schranke ſeines Geiſtes ſelbſt; er anerkannte ſelbſt, daß ſich nach dem Kopernikaniſchen Syſtem die Phänomene des Himmels viel leichter und einfacher erklären ließen; aber der Widerſpruch deſſelben mit der Bibel war ihm ein innerer, überzeugender Grund gegen daſſelbe. In Carteſius dagegen hat ſich der Denker, der Philoſoph in der Art von dem Katholiken emancipirt, daß beide für ſich ein abgeſondertes, eignes Leben haben und nur durch die Nabelſchnur noch an einander hängen; die Verbindung des Katholiken mit dem Philoſophen hat ihren Grund weder in Carteſius, dem Philoſophen, noch in Carteſius, dem Katholiken, ſondern nur in dem äußern, hiſtoriſchen Umſtand, daß eben Carteſius als Katholik geboren und erzogen worden war. .... M. Desc. compta parmi les maximes de sa morale particulière celle de demeurer constamment dans la religion où Dieu l'avoit fait naître et de ne retenir que celui-là de tous les préjugés de son éducation. (Baillet P. II. Liv. VIII. ch. VIII.) Seine Moral beſtand darin, wie Baillet es an einer andern Stelle (P. I. Liv. IV. ch. II. und Liv. II. ch. IX. p. 134.) ausdrückt: à obéir aux lois de son pays, à vivre dans la *religion de ses pères*, obwohl die Stelle, worauf ſich Baillet ſtützt, in Descartes Dissertatio de methodo (p. 20. Op. philos. Ed. III. Amstelodami 1650) alſo lautet: Prima (regula) erat, ut legibus atque institutis patriae optemperarem, firmiterque illam religionem retinerem, quam *optimam judicabam* et in qua Dei beneficio fueram ab ineunte aetate institutus; aber nicht der unbedeutendſte Grund, wo nicht der Hauptgrund ſelbſt, warum Carteſius ſie für die beſte hielt, war, daß er in ihr geboren und erzogen war; denn Carteſius ſchloß ja den Glauben vom Gebiete des Denkens aus — cum pro certo atque explorato accepissem, iter quod ad illam (theologiam nostram) ducit *doctis non magis patere quam indoctis*, veritatesque a Deo revelatas humani ingenii captum excedere, verebar ne in temeritatis crimen inciderem, si illas imbecillae *rationis meae examini subjicerem* (De meth. p. 6) — er nahm ſie unmittelbar, unbedenklich, ohne Kritik, ohne Unterſuchung als das auf und ein, als was ſie ihm gegeben worden war; er war in dieſer Beziehung nicht *Carteſius*, der Carteſius, welcher uns in der Geſchichte der Philoſophie intereſſirt, und den wir immer im Sinne haben, wenn wir von Carteſius ſprechen; er war hierin *nicht mehr*, als jeder indoctus und Nichtphiloſoph, er machte hierin nicht ſeine Talente, ſeinen Geiſt, ſeine differentia specifica geltend; ſein Katholicismus hat daher nicht mehr Bedeutung, Werth und Gewicht, als der irgend eines gemeinen, nicht-denkenden Mannes; er beruhte nicht auf einer *philoſophiſchen* Ueberzeugung; ſein Katholicismus war mit Einem Worte — sit venia verbo! — ein Muttermal.

71. Selbſt Poiret, der doch Alles der Willkühr unterwirft, die Weſenheiten der Dinge für willkührlich erklärt, ſieht ſich genöthigt, um nicht in bodenloſe Unvernunft zu fallen, zuletzt bei einer Nothwendigkeit Halt zu machen. Dico (ſagt er Cogitat. ration. liv. III. c. 10.) Deum concipere necessario, necessitate naturae suae, veritates illas, quae de illo sunt quaeque ejus naturam, essentiam, attributa immediate spectant et illum nunquam fuisse ad has indifferentem. At non item de veritatibus, quae ideas, essentias, proprietates omnium eorum, quae ipse Deus non sunt, respiciunt. Allein begreift denn nicht Gott, wie die Scholaſtiker und Myſtiker ſagten, indem er ſein Weſen begreift, zugleich das Weſen der Dinge, und liegt hierin nicht auch die Nothwendigkeit der Weſenheiten der Dinge? Was bleibt denn überhaupt vom Weſen Gottes übrig, wenn das Weſen der Dinge von ihm abgezogen wird? Sind ja doch alle ſeine Weſensbeſtimmungen oder Attribute, wie die Theiſten ſelbſt bekennen, nur von dem Weſen, der Natur oder des Menſchen abgezogen.

72. Obgleich die meiſten Phyſiker und Aſtronomen des 17. Jahrhunderts die Kometen als natürliche Körper betrachteten, auch ſchon viele denkende Köpfe des 16. Jahrhunderts derſelben Anſicht waren — Bruno z. B. hielt ſie für eine Art von Geſtirnen (de l'infinito universo et mondi im IV. Dialog.) —: ſo war die Meinung, daß ſie bloße willkührliche Zeichen wären, mit denen Gott der verderbten Welt zu ihrer Beſſerung oder Beſtrafung furchtbare Uebel androhe, doch noch die herrſchende, die allgemeine. Noch im Jahre 1681 hielt es der Phyſiker Joh. Chriſt. Sturm, auf Veranlaſſung des großen Kometen von 1680, für nöthig, auf der Altdorfer Univerſität zu beweiſen: Cometas non esse signa prognostica arbitraria, ex instituto Dei peculiari mala terris denunciantia, quia ex omnibus circumstantiis eluscescit, eos esse corpora vere naturalia, und mit dem Beiſpiel anderer berühmter Männer ſeine Abweichung von der allgemeinen Meinung zu entſchuldigen. (S. deſſen Exercit. de cometa novissimo cap. III. § 10. c. I. § 9.) In Betreff des nämlichen Kometen ſchreibt Des-Maizeaux im Leben Bayle's: Le peuple, c'est-à-dire presque tout le monde, en étoit saisi de frayeur et d'étonnement. B. wurde dadurch zu ſeinen Pensées diverses sur les comètes veranlaßt. Mehrere beunruhigte Perſonen quälten ihn mit ihren Fragen. Er ſuchte ſie durch philoſophiſche Gründe zu beruhigen. Aber für den ſuperſtitiöſen, für den ſinnlichen, wie den bloßen Gefühlsmenſchen ſind Vernunftgründe zu ſchwach, d. h. mit andern und die Sache allein richtig auslegenden Worten zu entlegen und zu erhaben. Das Wort vermag Nichts über das Thier, nicht weil es zu ſchwach, ſondern weil es zu erhaben iſt, um von ihm kapirt werden zu können. Nur unter der Geſtalt ſinnlicher Gewalt bemeiſtert die Vernunft das Thier. Die Vernunft als ſolche iſt nur für den Vernünftigen eine und zwar die höchſte Macht. Die Vernunft offenbart ſich als ſolche nur ſich ſelbſt. Aber das reine Licht iſt nicht für den Menſchen. So ließ die Kirche nicht durch ein durchſichtiges, ſondern ein farbendunkles Medium das Licht in ſich hinein. Bayle beſann ſich daher, überzeugt, daß er durch Vernunftgründe nichts ausrichten könne gegen den Glauben ſeiner Zeit, auf einen theologiſchen Grund. Dieſer war, daß, wenn die Kometen eine Vorbedeutung von Uebeln wären, Gott Wunder thäte, um die Idolatrie in der Welt zu beſtätigen. Dieſe Vorſtellung von den Kometen

hatte aber nur darin ihren Grund, daß *die* Kategorie, welche Spinoza zur einzigen und alleinigen Kategorie der Philoſophie gemacht hat — daher der Mangel ſeiner Philoſophie, daß ſie ihm die *ausſchließlich* wahre, die Kategorie der *Relation* Nichts war — und welche ſpäter die natürliche Kategorie des Menſchen wurde, verſchwunden war. Man betrachtete die Dinge nicht in ihrem natürlichen Zuſammenhang, faßte ſie nicht in ihrer immanenten Bedeutung, brachte ſie in Beziehungen, die ihnen entweder ganz fremde, zufällige oder doch ſekundäre waren: kurz der Menſch dachte Alles, dachte Gott und die Welt nur in der Beziehung auf ſich ſelbſt. Der Dämon der Willkühr trieb ſo überall ſeinen Spuk.

73. Herbart in ſeiner (neueſten) Schrift über die Freiheit kann jedoch nicht genug darüber ſich verwundern, daß Leſſing und Göthe „Gönner" Spinoza's waren, daß Jacobi „ihn mit großem Reſpekt behandeln, Schleiermacher *gar* ihn mit Plato in nähere Verbindung bringen konnte." „Nach ihm iſt die Ethik des Spinoza, offen geſagt: — unter der Kritik. Von dem ſittlichen Bedürfniß, wodurch Kant zu ſeiner Freiheitslehre getrieben wurde, möchte ſchwerlich eine Spur in ſeinen Schriften zu finden ſein." Es fehlte dem Spinoza „moraliſche Wärme (?!) und Würde!" Er ſieht daher die Anerkennung des Spinoza „als eine der ſeltſamſten Verblendungen eines vielfach verblendeten Zeitalters an." Die allein richtig, d. h. ſo wie Herbart Sehenden waren — man denke nur — der Juriſt Henrici und der Theologe Stäudlin, welcher behauptet: „daß Spinoza alle ſittlichen Ideen, Urtheile und Gefühle des Menſchen verwirrt, verkehrt, verdreht und verfälſcht und zwar auf eine Art, welche dem innerſten moraliſchen Bewußtſein widerſpricht und es empört." Einem Theologen ſteht ein ſolches Urtheil wohl an. Aber iſt es möglich, daß ein Philoſoph, deſſen ſittliche Beſtimmung die Erkenntniß iſt, der ein wahrer, der Idee entſprechender nur dann iſt, wenn das theoretiſche Bedürfniß ſein ſubſtanzielles Bedürfniß ſelbſt iſt, iſt es möglich, daß ein Philoſoph über einen Philoſophen, der die erhabenſten Gedanken über die Erkenntniß und damit die trefflichſten praktiſchen Lehren für den denkenden Menſchen ausgeſprochen, ſolche Urtheile fällt oder gut heißt? Iſt denn der actus intelligendi und cogitandi nicht an ſich ſelbſt ſchon ein *ſittlicher Akt*? Iſt nicht allein der geſammelte der andächtige, der gereinigte, der unintereſſirte, der leidenſchaftsloſe, der freie Geiſt des Denkens und der Erkenntniß fähig? Kann man denken ohne Reſignation, ohne Opfer? Sind nicht die Freuden des Geiſtes die Qualen des natürlichen Menſchen? Iſt nicht ſchon die Einſamkeit — die unentbehrlichſte Gefährtin des Denkers, eine Feindin des genuß- und geſellſchaftsſüchtigen, natürlichen Menſchen? Beſtimmt und beſchränkt nicht bei ihm auf eine der Selbſtſucht höchſt empfindliche Weiſe der Zweck des Denkens unwillkührlich ſein ganzes äußeres Leben? Iſt alſo Denken nicht Handeln? Macht alſo nicht der, welcher die Erkenntniß zu ſeinem Princip und Zwecke macht, damit zugleich nolens volens, per se die *Tugend* zu ſeinem Princip und Zwecke, und übt ſie im *Stillen* aus? Und iſt etwa die Erkenntniß, die Spinoza als das summum bonum, als den Endzweck ſeiner Ethik ausſpricht, ein abſtraktes, unfruchtbares, unpraktiſches Princip? Für den allerdings, der *keinen Trieb* zur Erkenntniß hat, iſt ſie ein ſolches, aber für den, den dieſer Trieb beſeelt, das einzig praktiſche Princip. Kein anderes Princip leitet ihn bewußt oder unbewußt,

als das Spinoziſche: Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id quod ad intelligendum revera conducit vel quod impedire potest quo minus intelligamus — (Eth. P. IV. Prop. 27); aber die moraliſchen Uebel ſind die wahren Hinderniſſe der Erkenntniß. Die Freude, die der wiſſenſchaftliche Menſch empfindet, wenn er nach einer Reihe anſtrengender Unterſuchungen endlich eine neue Wahrheit findet, iſt nichts anderes als das unwillkührliche Eingeſtändniß, daß Sp. Recht hat, wenn er ſagt: Summum bonum cognitio, und der Schmerz, den er fühlt, ſeine Deſperation, wenn ihn einmal der Mephiſtopheles, es ſei in welcher Geſtalt es wolle, verführt und von ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit abgezogen hat, nichts anderes, als die unwillkührliche Beſtätigung von der Wahrheit des Gedankens: das nur iſt ein Uebel, was verhindert, quo minus intelligamus; eatenus tantum modo agimus, quatenus intelligimus. Und für welche Menſchen hat denn ſeine Ethik Sp. geſchrieben? Für die, welche leſen können; denn er hat ſie in keiner Kanzelpredigt vorgetragen. Aber er hat ſie nicht in einer lebendigen, ſondern todten Sprache geſchrieben; alſo für gelehrt Gebildete. Aber er hat keine Orationes geſchrieben, wie etwa ein Muret; er hat ſeinen Gegenſtand philoſophiſch behandelt; alſo hat er ſie geſchrieben für denkende, philoſophirende Menſchen, alſo für ſolche, deren weſentliche Tendenz und Lebensangelegenheit die Erkenntniß iſt, die alſo mit der That wenigſtens und mit dem Objekt ihrer Thätigkeit den Satz des Sp. beſtätigen: melior pars nostri intellectus, alſo für ſolche, die ein gemeinſchaftliches Princip mit ihm haben, ſo ſehr ſie auch in der Beſtimmung dieſes Princips von ihm abweichen mögen. Und nur für die, für welche Sp. nicht gedacht und geſchrieben hat, welche außer ihm ſich befinden und ihn von Außen, von ihrem, einem fremdartigen Standpunkt und Princip aus beurtheilen, denen daher nur die einzelnen beſondern für ſich allerdings abſtoßenden Sätze abgetrennt von ihrem Princip, welches dem Sp. die abſolute Realität, ihnen aber Nichts iſt, nur für dieſe iſt — und zwar nothwendiger Weiſe — ſeine Ethik, die Negation, weil ihrer, alſo aller Moral. Doch gehen wir ſpecieller auf Spinoza und die Urtheile Herbart's ein! Spinoza wurde, weil er die Kategorie, welche das Princip der Philoſophie, der Erkenntniß überhaupt iſt, zuerſt in neuerer Zeit aufs Beſtimmteſte und Entſchiedenſte in der metaphyſiſchen Philoſophie ausſprach — denn in der Phyſik hatte ſie bereits Bacon geltend gemacht, indem er eine rein phyſikaliſche, nicht teleologiſche Betrachtungsweiſe des Phyſiſchen als das wahre Heil anpries, in der Aſtronomie Kopernikus, Bruno, Galilei, Keppler, denen die Erde nicht mehr das Alles auf ſich beziehende Centrum, ſondern vielmehr contemptissimae parvitatis war, — der Erlöſer der Vernunft genannt. Dieſe Kategorie iſt die Beziehung des Gegenſtandes auf ſich ſelbſt. Dieſe iſt das Princip, das Weſen des Spinoza; nur dieſe der ſichere Anhaltspunkt einer Kritik deſſelben, nur dieſe die Quelle ſeiner Tugenden und Mängel. Der Charakter ſeiner Philoſophie iſt daher der der reinſten und erhabenſten Objektivität. Daher iſt ihm philosophiae scopus nihil praeter veritatem (Tract. theolog. pol. c. 14), daher betrachtet er die menſchlichen Leidenſchaften mit derſelben Geiſtesfreiheit, mit welcher die Mathematiker ihre Gegenſtände betrachten; er will die menſchlichen Handlungen nicht belachen, nicht betrauern, nicht verabſcheuen, ſondern erkennen (intelli-

gere); er betrachtet ſie nicht als Fehler, ſondern als Eigenſchaften der menſchlichen Natur, die eben ſo weſentlich zu ihr gehören, als Donner und Stürme, ob ſie gleich läſtig ſind, zur Natur nothwendig gehören. (Tract. polit. c. I. § 4.) Daher entfernt er alle anthropomorphiſtiſchen Beſtimmungen von Gott: ne Divinam naturam cum humana confundam, Deo humana attributa, nempe voluntatem, intellectum, attentionem, anditum non adsigno. (Ep. 58.) Quia credo, quod triangulus, siquidem loquendi haberet facultatem, eodem modo diceret, Deum eminenter triangulum esse, et circulus, Divinam naturam eminenti ratione circularem esse, et hac ratione quilibet sua attributa Deo adscriberet, similemque se Deo redderet, reliquumque ei deforme videretur. (Ep. 60. u. Tract. theol. pol. c. 4. p. 213.) Daher iſt ihm die Schönheit nicht ſo wohl eine Qualität des Objekts, welches geſehen wird, als vielmehr nur ein Effect im Sehenden. Si nostri oculi essent vel longiores vel breviores ant nostrum aliter se haberet temperamentum, ea quae nunc pulchra, deformia etc. apparerent. Pulcherrima manus per microscopium conspecta terribilis apparebit. (Ep. 58.) Daher ſind ihm perfectio atque imperfectio denominationes, quae non multum a denominationibus pulchritudinis et deformitatis differunt. Kein Ding iſt gut oder übel, vollkommen oder unvollkommen, in Beziehung auf ſich ſelbſt betrachtet, ſondern nur in Vergleich und Beziehung zu andern Dingen. Und das iſt auch ganz richtig. Die Auſter iſt in Beziehung auf ſich betrachtet, kein mangelhaftes Thier, denn fehlerhaft, unvollkommen iſt nur das, dem etwas abgeht, was weſentlich zu ihm gehört. Wir erkennen daher nur Etwas, wenn wir von der moraliſchen und äſthetiſchen Affektion abſtrahiren; wir hätten noch bis dieſe Stunde keine Phyſiologie und Anatomie, hätten wir nicht von der Beziehung der Dinge auf uns, in welcher ſie uns widerlich, verabſcheuungswürdig, häßlich ſind, abſtrahirt. Der Fehler Spinoza's beſteht nur darin, daß er die Beziehung eines Dings auf andere nicht auch als eine immanente, weſentliche begriffen hat. Aber abgeſehen davon, was nicht hierher gehört, ſo fragt es ſich: findet wirklich wegen dieſer eben angeführten Sätze zwiſchen Plato und Spinoza nichts Gemeinſchaftliches ſtatt? Der oberflächliche Betrachter wird dieſe Fragen verneinend beantworten, denn wie viel Schönes hat nicht Plato von den Ideen des Guten und Schönen geredet, und der Vandale Spinoza hat ſie geradezu negirt. Wirklich? Was iſt denn aber die Kategorie, die das Gute zum Guten bei Plato macht, und die am beſtimmteſten ſeine Philoſophie charakteriſirt und von dem Standpunkt der Sophiſtik unterſcheidet? Die Kategorie des αὐτὸ καθ' αὑτό, während die Kategorie der Sophiſten das πρός τι war. Aber iſt nicht die Spinoza'ſche Kategorie auch das αὐτὸ καθ' αὑτό? Hat alſo nicht Spinoza die Kategorie mit Plato gemein? Drückt denn das αὐτὸ τὸ ἀληθές, das αυτὸ τὸ καλὸν im Unterſchiede von dem relativ = dem vielen Schönen und Guten bei dem philoſophirenden, nicht mythologiſirenden und populären Plato etwas anderes aus, als das objektive, das mit ſich identiſche, das nur durch ſich ſelbſt zu begreifende, das abſolute, weſenhafte Sein? als das ὄντως ὄν? Drückt es alſo nicht auch das aus, was die Subſtanz im Sinne des Spinoza? Euklides von Megara, der Schüler Socrates', und ſeine Schule ſagte: id bonum esse, quod esset unum et simile et idem semper. Iſt dies aber nicht eine Platoniſche Beſtimmung? Und kommen dieſe

Beſtimmungen nicht auch der Subſtanz Sp.'s zu? Iſt die Subſtanz als das einzig Wahre, Weſenhafte und Poſitive, nicht auch die Affirmation, das wahre bonum des Geiſtes? Bezeichnet das Wort Subſtanz im Sinne Spinoza's ein indifferentes Objekt, ein Ding, oder iſt es nicht vielmehr der affektvollſte, der emphatiſche, pathetiſche Ausdruck der höchſten Realität, des Gegenſtandes, in deſſen Erkenntniß allein der Geiſt den Triumph ſeiner eignen Realität zugleich feiert? Iſt nicht die Erkenntniß der Subſtanz das wahre utile, die virtus, die felicitas und Aktivität des Geiſtes? Stehen etwa ſolche Sätze, wie summum bonum mentis cognitio Dei est. Pertinet ad mentis humani essentiam, adaequatam habere cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei und ähnliche Sätze im Widerſpruch mit dem Begriffe der Subſtanz? Nein! vielmehr kommt in ihnen erſt die Bedeutung derſelben zum Vorſchein; ſie gehören weſentlich zur Erkenntniß ſelbſt der Subſtanz. Die Subſtanz iſt als das Wahre der Erkenntniß das bonum; ſie bleibt im Intellekt in ihrer Beziehung auf ſich. Herbart ſagt: „es klinge freilich vortrefflich, wenn Spinoza die Erkenntniß das höchſte Gut des Geiſtes nenne, aber man dürfe nicht jenen Deus sive natura vergeſſen, der nur eine nackte Naturnothwendigkeit, nicht einmal eine vergötterte Natur ſei.“ Allerdings braucht Spinoza den Namen Gott und Natur (jedoch n. naturans) identiſch; aber abgeſehen von der Bedeutung der Natur, kommt es auf den Namen an, kommt es nicht vielmehr allein auf die Beſtimmung, auf das Prädikat an, ob das Subjekt, was ich Gott nenne, etwas wirklich Göttliches oder Ungöttliches ausdrückt? Im 17. Jahrhundert (1682) warf ein Geiſtlicher die Frage auf: „Ob Gott auch ehelich ſei und ein Weib habe, wie ſonſt ein Mann ein Weib habe? Und wie viel er Weiſen (modos) habe, Menſchen zu wege zu bringen?“ Hier iſt Gott auch Subjekt; aber ein Name nur; die bloße Frage ſchon: ob ihm die Beſchaffenheit der Männlichkeit zukommt, hebt den Begriff Gottes, das Subjekt ſchlechtweg auf. Die Göttlichkeit liegt allein in der Beſtimmung. Sind nun aber die Beſtimmungen, die die Subſtanz zur Subſtanz machen, wie z. B. daß ſie causa sui iſt, daß ſie unica, infinita, daß ſie allein durch ſich ſelbſt erkannt wird, ihr Begriff von keinem andern abhängt, daß ſie nothwendig wirke, d. h. mit innerer, mit derſelben Nothwendigkeit, mit welcher Gott, wie Spinoza ſagt, nach dem Ausſpruch aller Denkenden, ſich ſelbſt erkennt, ſind dieſe Beſtimmungen nicht erhabene, poſitive, wahre, göttliche Beſtimmungen? Freilich metaphyſiſche Beſtimmungen und deßwegen für die Meiſten unſerer Zeit, der das Organ für Metaphyſik abgeht, dürre theoretiſche Begriffe oder nur negative Beſtimmungen, als wären die Beſtimmungen des intellectus nicht die objektivſten und deßwegen die poſitiven! obgleich ſie für uns, eben weil ſie den Gegenſtand nur in der Beziehung auf ſich bejahen und wir von Natur aus Sophiſten ſind, welche die Realität eines Gegenſtandes nur darnach ſchätzen, was er für ſie iſt, die negativen ſind. Herbart fährt dann weiter fort und ſagt: „man ſolle im Gedächtniß behalten, daß vom bonum nur als vom Correlat des malum geſprochen und eins wie das andere als Reſultat der Unfreiheit angeſehen wird.“ Ferner ſpäter (p. 147): „Wie ſollte der Spinoziſche Weiſe das kennen, was an ſich gut iſt?“ Die Begriffe von Vollkommenheit und Unvollkommenheit beruhen allerdings nur auf der Vergleichung nach Spinoza, das

bonum und malum ſind nur relativ. Aber — und dieſes Aber iſt von großer Wichtigkeit — nur die Gegenſtände, welche plus realitatis enthalten, nennen wir nach Spinoza vollkommen, wenn wir ſie mit Gegenſtänden, die minus realitatis enthalten, in Beziehung und Vergleichung bringen. .... In rebus nullam imperfectionem possimus concipere, nisi ad alias res attendamus, quae plus habent realitatis. (Epist. 32.) Quatenus naturae individua ad hoc genus (ens) revocamus et ad invicem comparamus et alia plus entitatis seu realitatis quam alia habere comperimus, eatenus alia aliis perfectiora esse dicimus. (Eth. P. IV. Praef.) In dieſer Stelle liegt keineswegs, daß der Begriff der Realität eben ſo gut ein ſubjektiver und nur relativer iſt, als der der Vollkommenheit, ſondern ſie ſagt nur, daß wir durch die Vergleichung erfahren, zum Bewußtſein kommen, daß der eine Gegenſtand mehr Realität enthält, als der andere. Der Begriff der Realität iſt vielmehr nach Spinoza ein objektiver. Er kommt daher ſchon in den erſten Sätzen der Ethik vor. Die 9. Prop. lautet: Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt. Er läugnet keineswegs, daß es Weſen gibt, wovon die einen mehr Realität als die andern enthalten. Er will dieſen Unterſchied nur nicht konfundirt wiſſen mit dem Unterſchied von Vollkommenheit und Unvollkommenheit, weil dieſe Lob und Tadel, mein ſubjektives Urtheil, nur die Beziehung der Realität auf mich ausdrücken, und daher etwas Relatives ſind. Was in einem Weſen von geringerer Realität Vollkommenheit iſt, daſſelbe iſt in einem Weſen von größerer Realität Unvollkommenheit. Jeder, ſagt Spinoza in dem citirten Briefe, betrachtet Dinge, die er im Menſchen verabſcheut und mit Widerwillen anſieht, in den Thieren mit Bewunderung, wie die Kämpfe der Bienen, und die Eiferſucht der Tauben; „denn die Affekte der unvernünftigen Thiere (Eth. T. III. Sch. zu Prop. 57) ſind eben ſo von den menſchlichen unterſchieden, als ihre Natur von der Natur des Menſchen unterſchieden iſt. Jedes Individuum lebt zwar zufrieden mit ſeiner Natur und erfreut ſich daran; aber ſeine Freude unterſcheidet ſich eben ſo von der Freude eines andern, als ſein Weſen essentia von dem Weſen eines Andern ſich unterſcheidet.“ Alſo: Spinoza läugnet keineswegs, daß der Menſch mehr Realität enthält, als das Thier, der Weiſe und Gute mehr als der Unweiſe, ſondern er will nur den ſubjektiven Tadel, der in dem Prädikat der Unvollkommenheit liegt, nicht als eine objektive Qualität ausgeſprochen wiſſen; denn das Thier iſt deßwegen nicht unvollkommner; denn was zu ihm gehört, was in der Natur der Thierheit liegt, das geht ihm nicht ab; in unſerer Sprache: es entſpricht ſeiner Idee; in Spinoza's: non ipsis aliquid, quod suum sit, deficiat. Der Satz: Per realitatem et perfectionem idem intelligo (Eth. P. II. Def. 6) erhält aus dem Geſagten ſein Verſtändniß. Was das malum und bonum anbelangt, ſo kann uns hier gleichfalls nur der Begriff, der allein der poſitive Begriff der Spinoziſchen Philoſophie, der Begriff des esse leiten. Der Spinoziſche Weiſe kennt allerdings auch das „Gute an ſich,“ aber das Gute an ſich — weil das Gute eine Beziehung auf das Subjekt ausdrückt, — nennt er nicht mehr das Gute. Ihm iſt das Wahre allein, das Wahre als ſolches das Gute — ſubjektiv: die Erkenntniß des Wahren allein das Gute, das Poſitive (im metaphyſiſchen Ausdruck), die Realität,

das esse des Geiſtes. Daß der Weiſe gut iſt, iſt eine nothwendige Folge; aber das Weſen, ſeine Subſtanz iſt die Erkenntniß der Subſtanz; das Gute alſo, welches dem Spinoza das Correlat des malum iſt, das iſt dem Spinoza nicht das wahre, an ſich ſeiende Gute. Was Kant in den Willen verlegte und nur in einem aparten Geiſtesvermögen finden konnte, nachdem er den Verſtand zu einem leeren Kapſeldreher gemacht hatte, das findet und hat Spinoza im intellectus, weil er ihm die Bejahung des wahren Seins iſt. Suchet, ſo werdet ihr finden. Aber freilich dem, der im Kantianismus noch befangen iſt, iſt der Ort, ſo zu ſagen, wo Spinoza das Gute hin verlegt, eine tabula rasa, ihm iſt es ein Gräuel, ein Unſinn, daß der Intellekt der Ausdruck des Poſitiven, des Unendlichen ſein ſoll. Er bemerkt nicht, daß dem denkenden Menſchen, ſo auch Kant, nur das Wahre das Gute iſt, das Gute nur das Gute (Poſitive), weil es das Wahre; daß aber der, welcher das Wahre nicht in der Erkenntniß findet, das Wahre in den Willen verlegt, umgekehrt der, welcher das Wahre in der Erkenntniß findet, in dem Wahren, weil es das Wahre, in der Erkenntniß auch das Gute findet — eine Erkenntniß, von der der gute Wille eine nothwendige Emanation iſt. Alſo noch einmal: die idea, die cognitio adaequata iſt das verum bonum des Spinoza. Oder iſt etwa bei Spinoza zwiſchen wahr und falſch nur ein relativer Unterſchied? Oder die adäquate Idee, in der allein das wahre Weſen des Geiſtes liegt, das Correlat der unadäquaten? Nein! Quod ad differentiam inter ideam veram et falsam attinet constat ... illam ad hanc sese habere ut ens ad non ens. (Eth. P. II. Pr. 43. Schol.) Es iſt ein Unterſchied zwiſchen Sein und Nichtſein. Die unadäquaten Ideen ſind die Paſſionen des Geiſtes, ſind die Ideen, wovon der Geiſt nur die halbe, die partiale Urſache iſt; die adäquaten die Aktionen, die virtus, die potentia, und daher die ipsa essentia des Geiſtes, die Ideen, wovon der Geiſt die ganze, volle Urſache allein iſt; kurz die unadäquaten ſind die Negation, die adäquaten die Poſition des Geiſtes. Fiat applicatio! Herbart bemerkt gegen den Satz Spinoza's die Erkenntniß des Uebels iſt unadäquat: „Wie (werden Sie fragen?) — die Schrift iſt nämlich in Briefform verfaßt — die Erkenntniß des Uebels iſt unadäquat? Was für ein Uebel meint denn der Mann? Etwa Krankheit u. dgl., wo uns die vollſtändige Kenntniß des natürlichen Zuſammenhangs fehlt? Gibt es denn kein ſittliches Uebel und haben wir von der Lüge, vom Unrecht keine angemeſſenen Begriffe?" Und der Beweis von dieſem Satze iſt nach Herbart der: „Die Erkenntniß des Uebels iſt die Traurigkeit, ſofern wir uns deren bewußt ſind," ein Satz, der ſich nach ihm wieder darauf gründet, daß die Vorſtellung der Traurigkeit mit dem Affekte ſo verbunden ſei, wie die Seele mit dem Leibe, d. i. dieſe Vorſtellung iſt von der Vorſtellung der Affektion des Leibes nur der Anſicht nach verſchieden" — ein Satz, der aber gar nicht hierher gehört. Der Beweis liegt vielmehr in dem, was unmittelbar bei Spinoza auf den erſten folgt: Cognitio mali est ipsa tristitia etc. Tristitia autem est transitio ad minorem perfectionem, quae propterea per ipsam hominis essentiam intelligi nequit ac proinde passio est, quae ab ideis inadaequatis pendet et cons. etc. Der wahre Beweis iſt: das Uebel iſt, auch nur dem relativ Guten gegenüber, eine imperfectio, eine Negation, und von dem Negativen gibt es keine poſitive Erkennt-

niß. Wie nichtig iſt daher der Einwand Herbarts! Wie tief Spinoza's Gedanke! Die Erkenntniß des Negativen ſetzt die Erkenntniß des Poſitiven voraus, aber nicht dieſe jene. Das Poſitive erkenne ich durch ſich ſelbſt; aber von dem Negativen habe ich nur eine indirekte, negative Erkenntniß; das Auge hat eine Idee, ut ita dicam, von der Finſterniß und vom Lichte, aber die Idee der Finſterniß hat das Auge vom Nichtſehen, die des Lichtes vom Sehen; in der Finſterniß iſt die Thätigkeit des Auges aufgehoben, im Lichte bejaht. O hätte doch Herbart bei Spinoza an Plato gedacht! Dieſer ſagt nämlich in ſeiner Republik im V. B.: τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν· μὴ ὂν δὲ μηδαμῆ πάντη ἄγνωστον ... ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ τῷ μὴ ὄντι und verweiſt dann die δόξα, was bei Spinoza die imaginatio, die Quelle der inadäquaten Ideen iſt, auf das, was in der Mitte zwiſchen dem wahren Sein und dem Nichtſein ſteht. Spinoza faßt alſo die Erkenntniß in derſelben Bedeutung wie Plato. Nur von dem Poſitiven gibt es eine (poſitive) Erkenntniß. Die Erkenntniß drückt an und für ſich etwas Poſitives aus. Nur in dem, was etwas Seiendes, iſt darum die Erkenntniß in ihrem esse, findet die Vernunft ſich bethätigt, hat ſie die Freude, ſich ſelbſt zu finden. Die Erkenntniß, die adäquate Idee iſt ſelbſt die weſenhafte, ſubſtanzielle Thätigkeit des Geiſtes; nur das ſelbſt Weſenhafte iſt daher ein ihr angemeſſener, entſprechender Gegenſtand. Daher zieht Spinoza aus dem angeführten Beweis den Schluß: Hinc sequitur, quod, si mens humana non nisi adaequatas haberet ideas, nullam mali formaret notionem. Und der ſpäter folgende Satz: wenn die Menſchen frei geboren wären, ſo würden ſie, ſo lange ſie frei blieben, keinen Begriff vom Uebel und folglich auch nicht vom Guten haben (nam bonum et malum correlata sunt) und welchen Satz Herbart als das wahre corpus delicti anſieht, heißt daher dem Begriffe der Freiheit bei Spinoza zufolge nichts anderes als: wenn die Menſchen mit adäquaten Ideen, d. h. im Beſitze des allein, des abſolut Guten geboren würden und blieben, ſo hätten ſie keine Ideen von dem relativ Guten, das nur ein Correlat des Uebels iſt. — Herbart läßt übrigens ſeine ganze Galle nicht an dem Geiſte, ſondern am Leibe Spinoza's aus. Er will ſchon deßwegen mit Spinoza keine Gemeinſchaft haben, weil er in ſeinem Tract. theol. polit. unter die honeſten Wünſche der Menſchen auch den ſetzt: secure et sano corpore vivere. Das alte sana mens in sano corpore findet alſo in der keuſchen Moral Herbarts keinen Platz! Das eigentliche corpus delicti iſt jedoch der Satz (p. 147): qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna, d. h. deſſen Geiſt hat die meiſten adäquaten Ideen, d. h. die größte Realität, denn die Ewigkeit drückt bei Spinoza keine Dauer, ſondern Qualität, Weſen, Realität aus. Herbart ſchließt daraus, daß „Spinoza wirklich und ohne Zweifel die Begünſtigungen der Natur unter die Güter aufnimmt.“ Ohne Zweifel! aber ich denke, jede Moral muß die Begünſtigung der Natur unter die Güter aufnehmen; denn ſonſt nimmt der magister morum am Ende gar ſtatt eines Menſchen einen Affen in ſein Kollegium auf. Die Moral hat nur die Weſen zu ihrem Objekte, welche das Glück hatten, nicht als Thiere, ſondern als Menſchen geboren zu werden. Auch beim Menſchen iſt allerdings „die Pſychologie an die Phyſiologie gekettet,“ indem nur in einem menſch-

lichen *Leibe* eine menſchliche Seele ſein kann. Je tiefer die Phyſiologie und Anatomie eingedrungen iſt, deſto mehr Unterſchiede hat ſie auch zwiſchen den thieriſchen und menſchlichen Körpern entdeckt. Und wer iſt denn der qui in jenem Satze? Die *corpora humana* (Schol. zu Prop. 39 Eth. P. V.) Im Scholion zum 13. Satz Eth. II. ſagt Spinoza: um zu beſtimmen: quid mens humana reliquis intersit quidque reliquis praestet, — alſo ſeinen Unterſchied von niederen Seelen — iſt es nöthig zu erkennen, worin die Realität des *Objektes* der menſchlichen Seele, des Leibes im Unterſchiede von andern Leibern beſteht. Je unabhängiger nämlich ein Leib von andern äußern Körpern und je geſchickter er iſt ad plura simul agendum vel patiendum — eine ganz richtige Beſtimmung — um ſo geſchickter iſt auch der Geiſt, Mehreres zugleich vorzuſtellen und deutlich zu erkennen. In dem obigen Scholion zur 39. Propoſition aber unterſcheidet er von dem Leib der reifen Menſchen den der infantes und pueros als einen corpus ad paucissima aptum. Aber ich frage nun, ob wohl ein Moraliſt, und wenn er noch antiſpinoziſtiſch iſt, Kindern oder gar gebornen Simpeln und Cretins Vorträge über die Moral halten und alſo nicht nolens volens die Phyſiologie berückſichtigen wird? Zwar ſagt Spinoza an einer andern Stelle (Epist. 25), der Erfahrung und Vernunft nach ſei es ebenſo wenig in unſerer Gewalt, corpus sanum quam mentem sanam habere. Aber kann dies die Moral *unbedingt* läugnen? Hängen z. B. die geiſtigen Anlagen von uns ab? und ſind die moraliſchen Anlagen von ihnen unabhängig? Es iſt allerdings nicht zu läugnen, daß Spinoza im beſondern bloßer Empiriſt iſt. Aber dies ſteht mit ſeinem Princip eben ſo gut im Widerſpruch, als der Materialismus mit dem Princip des Carteſius, Leibnitzens Mechanismus mit ſeinem Princip im Widerſpruch ſteht. Auch ſie waren — und nothwendig — im Beſondern bloße Empiriker: die Verbindung der Empirie mit der Idee, mit der Philoſophie gehört der ſpätern Zeit an und iſt eigentlich jetzt erſt die volle Aufgabe der Philoſophie. Spinoza ſagt ſelbſt, er betrachte nur die Menſchen, wie ſie ſind, nicht wie ſie ſein ſollen. Aber das iſt es ja eben, was den Herbart ſo in Harniſch gegen Spinoza bringt! Wer kennt nicht die Bedeutung des Sollens in der neuern Philoſophie? Aber hat denn Spinoza eine Ethik im Sinne Herbarts ſchreiben ſollen und wollen? Im Gegentheil: Spinoza bekannte und bethätigte in ſeinem Leben wie in ſeinen Schriften, eine Tugend, von der die moderne Moral nichts weiß, eine ſtille, aber um ſo erhabnere Tugend — *die Tugend des Denkens*, eine Tugend, welche für den Denker, deſſen weſentliche Wirkung auf die Welt nur die Erkenntniß iſt, alle anderen Tugenden in ſich faßt. Ja, Herr Herbart! *Das Denken iſt eine Tugend*, und nicht nur eine, ſondern als die Bethätigung der Wahrheit, die höchſte virtus des Geiſtes, und in der Wahrheit rein als ſolcher, wie Spinoza, ſein höchſtes Gut zu finden, der Charakter wahrhaft erhabner Sittlichkeit. — Und einem ſolchen Manne ſpricht Herbart „moraliſche Wärme und Würde (?)" ab! Er wundert ſich, ihn in ſo „guter Geſellſchaft," wie in der eines Göthe zu finden, ohne zu bedenken, daß Göthe mit *demſelben* Rechte oder Unrecht von vielen ein unmoraliſcher Dichter genannt wird, mit welchem er dem Spinoza die moraliſche Würde, d. h. die Würde eines öffentlichen, ordentlichen Moralpräceptors abſpricht. Ja, da ihm ſeine ſubjektive Antipathie gegen Spinoza zum objektiven Maßſtab dient und daher *unbegreiflich*

iſt, wie Göthe und Leſſing an einem ſo „langweiligen“ Buche, wie die Ethik ihm iſt, Geſchmack finden konnten, ſo nimmt er zu der leeren *Erdichtung* ſeine Zuflucht, daß Göthe und Leſſing, ſage Leſſing, ſich wohl niemals Zeit nahmen, die Ethik „ganz und wiederholt“ — „wenigſtens ſo zu leſen, wie man ſie leſen muß, um ſich ein gültiges Urtheil darüber zu erwerben.“ *Wie* aber Herbart Spinoza geleſen hat, das beweiſt hinlänglich die Bemerkung von ihm, daß *nihil aliud* und *quatenus* bis zum Ueberdruß oft in ſeiner Ethik vorkämen. So haben freilich ſicherlich nie Göthe und Leſſing Spinoza geleſen! Herbart — um nur noch einen Punkt zur Sprache zu bringen — erinnert mehrmals daran, daß man nicht vergeſſen dürfe, daß der Tract. theol. pol. Spinoza zum Verfaſſer habe, denn in ihm kämen die Sätze vor: jus naturae est ipsa naturae potentia; rerum naturalium potentia, qua existunt et qua operantur, ipsissima Dei est potentia. Aber ſind dieſe und ähnliche Sätze ſo etwas gar Erſchreckliches? Herbart nennt die Bienen höchſt wunderbare Kunſtwerke des Schöpfers. Thun nun aber die Bienen, was ſie thun, aus *eigner* Macht, oder nicht vielmehr aus Gottes Macht? Iſt denn nicht die Macht des Kunſtwerks *die Macht des Künſtlers*? Was die Biene thut, thut ſie aus Inſtinkt, ſagt man, aus eingebornem Triebe. Was iſt aber der Trieb? Eine *Nothwendigkeit* für die Biene — eine von ihr unterſchiedene Macht, die aber doch zugleich das Weſen der Biene konſtituirt; und was iſt dieſe Macht anders, als die Macht Gottes? Nur die leere *Phraſe*, nicht der Sinn, wenigſtens nicht der *Wahrheitsſinn* kann die Macht des Kunſtwerks von der Macht des Künſtlers abſondern. Nun tödten aber die Bienen zu gewiſſen Zeiten, ſei es nun durch Stiche oder durch Entziehung von Nahrung, die Drohnen. Dieſer Mord iſt daher nicht weniger eine bewundernswerthe Handlung, als die Handlung des Baues der Zellen und dergleichen, denn auch dieſe Handlung geſchieht aus einem Triebe, den Gott ihnen eingibt, in dem ſeine Macht ſich bethätigt. Dieſe Handlung geſchieht mit vollem Rechte; der *Trieb* zu einer Handlung — als *normaler Naturtrieb* — iſt das verbum Dei, die Stimme Gottes: Du ſollſt ſie thun, die göttliche Autoriſation zu ihr, d. h. die Macht Gottes, wie ſie das Weſen, das *Erhaltungsprincip*, der Genius des handelnden Individuums iſt. Das suum utile quaerere iſt das Moralgeſetz, das Gott mit eigner Hand allen Weſen ins Herz geſchrieben hat. Dieſes Geſetz iſt *eins* mit dem Sein eines Weſens. Iſt daher die Kraft, wodurch ein Weſen *iſt*, nicht ſeine, ſondern Gottes Kraft, ſo iſt auch die Kraft, wodurch es dieſem Geſetze gemäß handelt, ſich erhält, Gotteskraft in ihm. Der *Urtrieb* des Menſchen iſt daher auch der, ſeinen Nutzen (suum utile) d. i. ſein Sein, ſeine Realität oder Vollkommenheit zu ſuchen. Die Kraft, die will, daß der Menſch *iſt*, dieſelbe will, daß er ſich erhält, und dieſe Kraft iſt keine andere als der Wille, die Kraft Gottes. Wozu der Menſch daher im *primitiven* oder nach Spinoza im statu naturali *Macht* hat, dazu hat er *Recht*; denn die Macht erſtreckt ſich *normaliter* in einem Naturweſen nicht über ſeinen *Trieb* hinaus, und der Trieb zu einer Sache iſt *das Recht* zu ihr. Wäre der Trieb kein göttliches Recht, ſo wäre es allerdings eine Sünde, Pflanzen und Thiere zur Selbſterhaltung und Selbſtvertheidigung zu tödten; und nicht Spinoza, ſondern der heil. Franziskus, der es für Sünde hielt, die Läuſe zu tödten, hätte Recht.

Glücklicherweiſe war aber ſchon Adam zu unſerm Heil ein Spinoziſt. Aber das esse, das Weſen des Menſchen *als Menſchen*, d. h. des Menſchen, inwiefern er nicht nur ein Theil der Natur mit andern Theilen iſt, ſondern auch zugleich ein Weſen für ſich, ein Ganzes ausmacht — (ſ. über den Begriff des Theils als Ganzes auch Epist. 15), d. h. alſo mit andern Worten ſeine *ſpecifiſche Differenz* iſt, die *Vernunft*. Der Trieb des Menſchen, *Sich* zu erhalten, iſt daher der, ſeine ſpecifiſche Differenz, die *Vernunft* zu erhalten, denn ſie iſt allein das, was er das *Seinige* nennen kann, ſein utile. Seinen Nutzen ſuchen heißt alſo nach Spinoza ſeine Vollkommenheit ſuchen — ein Gut, das, weil es aus der Natur des Menſchen allein folgt, ſo ſehr auch die Menſchen im Plural ſich von den Affekten hinreißen laſſen, ein der *Natur nach allgemeines* (und nothwendig gemeinnütziges, Eth. P. IV. P. 18. Schol.) Gut iſt. Nützlich iſt dem Menſchen nur das Gute. Die Vernunft iſt der Inbegriff aller menſchlichen Güter. Erhalte Dich bei Vernunft! ein höchſt fruchtbares, praktiſches Moralprincip. Wer es nicht glauben will, der gehe ins Narrenhaus, um ſich durch die Anſchauung davon zu überzeugen. Aber die Vernunft berückſichtigt nur das Wohl des Menſchen. Was alſo gut oder bös, ein Gut oder Uebel *in Bezug auf den Menſchen* iſt, das iſt deßwegen nicht in Bezug auf andere Weſen oder an ſich ein ſolches. Aber dadurch hebt ſich natürlich nicht für den Menſchen die Realität dieſes Unterſchiedes auf. Quidquid (ergo) nobis in natura ridiculum, absurdum aut malum videtur, id inde venit, quod res tantum *ex parte novimus*, totiusque naturae ordinem et cohaerentiam maxima ex parte *ignoramus*, et quod omnia ex usu nostrae rationis dirigi volumus, cum tamen id, quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis et legum universae naturae, sed tantum *solius nostrae naturae legum respectu* ... quae non nisi verum hominum utile intendunt. (Tract. th. p. c. 16.)

74. Als Belege ſtehen hier nur ein Paar Xenien von wohlbekannten Dichtern.

Moraliſche Zwecke der Poeſie.

„Beſſern, beſſern ſoll uns der Dichter!" So darf denn auf eurem
Rücken des Büttels Stock nicht einen Augenblick ruhn.

Der Teleolog.

Welche Verehrung verdient der Weltenſchöpfer, der gnädig
Als er den Korkbaum ſchuf, gleich auch den Stöpſel erfand.

Die Anwendung verſteht ſich für den Denkenden von ſelbſt.

75. Recte constitutum est, nihil in corpore fieri, quod non *mechanicis* i. e. *intelligibilibus* rationibus constet. (Leibnitz T. II. P. II. p. 136.) Er nennt den thieriſchen Körper eine machina hydraulico-pneumatico-pyria, ibid. p. 148. — Chriſt. Sturm, ein älterer Zeitgenoſſe des Leibnitz, wollte ſogar das Wort: *Natur* abgeſchafft wiſſen, wenn auch nicht ſchlechtweg (von deſſen Exercit. de natura sibi incassum vindicata gegen Schelhammer cap. II.), doch in der Bedeutung eines thätigen Princips, und ſagt in ſeinen Exercit. de naturae agentis idolo cap. IV. § 1. (S. deſſen Philos. eclect. T. II. 1698), daß die Welt oder die univerſale Natur eben ſo wie die beſondern Naturen nonnisi brutas quasdam et inertes machinas esse, quae

non magis imo multo minus agere vel efficere ... dici mereantur quam molendinum aliquod aut horologium, denn nur (ibid. § 12) die göttliche Macht allein bewirke Alles in Allem. Malebranche hielt es aus demſelben Grund für Heidenthum und Götzendienſt, von Potenzen und lebendigen Kräften der Natur zu ſprechen. Fontenelle vergleicht gleichfalls (in ſeiner Schrift z. B. sur la pluralité des mondes, I. soir) das Univerſum mit einer Uhr und Newton ſagt (in ſeiner Optik Quaest. ult), daß die an ſich höchſt unbedeutenden Unregelmäßigkeiten in den Bahnen der Planeten, die aus den gegenſeitigen Einwirkungen der Planeten und Kometen auf einander entſtänden, doch „durch die Länge der Zeit ſoweit gehen könnten, donec haec naturae compages manum emendatricem sit desideratura" gerade ſo, wie eine Maſchine — eine Aeußerung, die Leibnitz ſehr übel aufnahm, weil er, obgleich er auch die Welt nur mechaniſch betrachtete, doch eine *erhabene* Vorſtellung mit dem Mechanismus der Welt verband. — Zu bemerken iſt noch, daß Leibnitz allerdings auch zwiſchen dem Mechaniſchen und Phyſiſchen unterſchied. Aber der Unterſchied, den er macht, iſt nur ein ſubjektiver, relativer. Er ſagt nämlich: Etsi omnes causae physicae in ultima resolutione redeant ad mechanicas, tamen physicas eas appellare soleo, quarum mechanismus obscurus est. (T. II. P. II. p. 90.) Ferner: Nous ne sommes pas encore assez informés des voyes de la nature, pour les expliquer mathématiquement partout. Je crois que tout physique dépend du mécanique dans le fond, mais nous ne saurions encore arriver à ce fond-là. (T. V. p. 63.) S. hierüber auch Epist. 191 ad Bernoullium, wo er die Erſcheinungen des organiſchen Lebens aus fortwährenden unmerklichen Schwingungen abgeleitet wiſſen will, ſelbſt das Gedächtniß auf dieſe mechaniſche Weiſe erklärt. Ipsam memoriam in vibrationum perduratione consistere suspicor, ut campana pulsata diu adhuc tinnit assonatque. Ebendaſelbſt fordert er Bernoulli auf, die Mathematik auch auf die Medicin anzuwenden. — Der Unterſchied zwiſchen dem Mechaniſchen und Organiſchen iſt bei Leibnitz nur ein formeller, quantitativer. In einer menſchlichen Maſchine hat der Mechanismus ein Ende, in einer natürlichen aber iſt er ein quantitativ unendlicher. „Die konfuſen Vorſtellungen entſprechen den Maſchinen der Natur, die deutlichen den Maſchinen der Kunſt, denn die künſtlichen Maſchinen können durch deutliche Vorſtellungen erkannt werden, die natürlichen aber nur durch konfuſe, weil jede natürliche Maſchine unendliche Organe enthält." (Ad Bernoullium Epist. 189.) Aber der Unterſchied zwiſchen der konfuſen und deutlichen Vorſtellung iſt ja am Ende auch nur ein quantitativer. Unendliche Vielheit und Kleinheit iſt ja allein der Grund der Konfuſion. — Tout ce qui se fait dans le corps de l'homme et de tout animal est *aussi mécanique* que ce qui se fait *dans une montre*. (T. II. p. 168.) So hat Leibnitz keinen andern Begriff von der Natur, als daß ſie eine Rechenmaſchine iſt, ſo hat er den Carteſianiſchen Dualismus zwiſchen Geiſt und Materie nur *ſcheinbar*, nur durch konfuſe Vorſtellungen, d. h. durch ſinnliche Bilder aufgehoben, ohne doch auch nur im Entfernteſten eine Ahndung von der Realität und Bedeutung der Sinnlichkeit zu haben. Sie hat ja für ihn nur die Bedeutung einer Schranke, einer Verneinung, ſie iſt für ihn nur die Aufhebung oder Beraubung der Klarheit und Deutlichkeit der Vorſtellung. Selbſt die Muſik iſt für ihn nur eine dunkle und konfuſe Rechenkunſt.

76. In einen Zuſammenhang mit der Kategorie des Mechanismus könnte man auch Leibnitzens Projekt einer allgemeinen Sprache, in welcher jeder Idee eine beſtimmte charakteriſtiſche Zahl angewieſen werden ſollte*), und ſeine Tendenz, die Philoſophie zu einer im Sinne der Mathematik demonſtrirbaren Wiſſenſchaft zu erheben, ſetzen. Uebrigens iſt es nicht richtig, wenn Tennemann (Geſchichte der Philoſophie, 11. B. p. 99) bemerkt, daß Leibnitz in ſich und andern keine Veranlaſſung gefunden habe, die weſentlichen Unterſcheidungen von Metaphyſik und Mathematik aufzuſuchen. Vielmehr iſt gerade dieſer Unterſchied die Baſis ſeiner Philoſophie, denn die mathematiſchen Principien ſind ihm eins mit den mechaniſchen, von denen er, als die höheren, als die primitiven, die Begriffe der Metaphyſik — die Fundamentalbegriffe ſeiner Philoſophie unterſcheidet. Auch unterſcheidet Leibnitz ausdrücklich dadurch die Metaphyſik von der Mathematik, daß ſie allgemeinere Begriffe habe und auf dem ſelbſt von der Imagination abgeſonderten Intellekt beruhe, während dieſe noch an der Imagination hafte, faſt gerade ſo wie Kant, der behauptet, daß die mathematiſchen Begriffe ſich konſtruiren, d. h. in der rein ſinnlichen Anſchauung ſich darſtellen ließen, nur mit dem Unterſchiede, daß K. darein den Vorzug der Mathematik ſetzt, worin Leibnitz ihren Mangel findet. Allerdings rechnet Leibnitz die Zahl zur Metaphyſik, und wohl mit vollem Recht, denn obgleich die Zahl nicht anwendbar iſt auf metaphyſiſche Gegenſtände, nur in der Phyſik ein beſtimmender terminus technicus, ſo zu ſagen, iſt; ſo gehört ſie doch eben inſofern in die Metaphyſik, als ſie in der Phyſik ein Erkenntnißprincip iſt. Leibnitz rechnete ſie freilich aus einem andern Grund zur Metaphyſik, nämlich deßwegen, weil ſie ihm etwas universalissimum iſt: nihil est, quod numerum non patiatur. Aber deſſen ungeachtet darf man nicht der Tendenz Leibnitzens, die Form der Mathematik auch zur Form der Philoſophie zu machen, eine andere als formelle Bedeutung geben oder gar deßwegen über ſeine Philoſophie den Stab brechen wollen, wie es neuere Kritiker thaten, die zwiſchen der Idee, dem Weſen einer Philoſophie und der zu einer Zeit herrſchenden Form, in welcher ſie ausgedrückt wird, keinen Unterſchied machen und glauben, daß man eine aus der Geſchichte herausgeriſſene, von einer poſitiven, in die Entwicklung eingehenden und ſich vertiefenden Darſtellung abgeſonderte und unabhängige Kritik geben könne, aber deßwegen auch nur Luſtſtreiche thun.

77. Leibnitz ſagt zwar: Mechanismi fons est vis primitiva, sed leges motuum, secundum quas ex ea nascuntur impetus seu vires derivativae, profluunt ex perceptione boni et mali seu ex eo quod est convenientissimum. Ita fit ut efficientes causae dependeant a finalibus et spiritualia sint natura priora materialibus, uti etiam nobis sunt priora cognitione, und in ſeinen Briefen an Des-Boſſes: Entelechia agit in materia secundum ipsius exigentiam, ita ut status materiae novus sit consequens status prioris secundum leges naturae, leges autem naturae per Entelechias effectum suum consequuntur. Er wendet den Zweck auch in der Naturlehre an. So beſtimmt er den

*) Das Nähere über dieſes bisher immer noch dunkle Projekt ſiehe in Guhrauer's Biographie I. Th. S. 320—334.

menſchlichen Körper in Rückſicht auf ſeine causa finalis als eine machina conservandae contemplationis gratia inventam. Er ſagt, der Zweck ſei oft leichter zu erkennen, als das Mittel und der mechaniſche Proceß, und ſei nicht nur bei den organiſchen, ſondern auch allgemeinen Körpern in der Phyſik ein fruchtbares Princip, ſo in der Lehre vom Lichte, wo er ſelbſt aus der Vorausſetzung, die Natur bezwecke, daß der Lichtſtrahl von einem gegebenen Punkte zu einem andern auf die leichteſte Weiſe komme, die Folgerung zieht, daß der Strahl in demſelben Medium in gerader Linie fortſchreite und der Reflexionswinkel dem Einfallswinkel gleich ſei. Aber — auch ganz abgeſehen von der Frage, ob der Zweck im Sinne der äußerlichen, theologiſchen oder innerlichen, naturphiloſophiſchen Teleologie gefaßt iſt — wenn auch der Zweck das Apriori, das Urſächliche iſt, ſo beginnt doch in der Wirkung, der Folge der Mechanismus unbeſchränkt zu herrſchen; die einzige Weiſe der Realiſirung bleibt der Mechanismus; es kommt zu keiner Identität der Urſache und Wirkung.

78. Unter den vielen trefflichen Gedanken des Kaiſers Mark Antonin findet ſich auch eine Stelle, die mit der Monadologie in dieſem Punkt übereinſtimmt. Sie ſtehe deßwegen hier. *Ἀνθρώπῳ οὐδενὶ συμβαίνειν τι δύναται, ὃ οὐκ ἔστιν ἀνθρωπικὸν σύμπτωμα, οὐδὲ βοΐ, ὃ οὐκ ἔστι βοϊκὸν, οὐδὲ ἀμπέλῳ, ὃ οὐκ ἔστιν ἀμπελικὸν, οὐδὲ λίθῳ, ὃ οὐκ ἔστι λίθῳ ἴδιον. Εἰ οὖν ἑκάστῳ συμβαίνει, ὃ καὶ εἴωθε καὶ πέφυκε, τί ἂν δυσχεραίνοις; οὐ γὰρ ἀφόρητόν σοι ἔφερεν ἡ κοινὴ φύσις. Εἰς ἑαυτόν.* Bibl. H. *μστ.* desgl. Bibl. E. *ιή.*

79. Die Elaſticität iſt zwar nach Leibnitz eine weſentliche Eigenſchaft des Körpers — vis elastica omni corpori essentialis. Epist. ad Bernoullium, 74 u. 75 — aber ſie iſt ihm nur eine ſpecielle, keine univerſelle, eine phyſiſche, aber keine metaphyſiſche, ſubſtanzielle Kraft und Eigenſchaft.

80. Nach Ehrenbergs mikroſkopiſchen Beobachtungen, um nicht allein an die Jedermann bekannte außerordentliche Vermehrung der Mücken, Thierläuſe, Wanzen, Flöhe, Heuſchrecken, Fiſche u. ſ. w. zu erinnern, iſt unter den vegetabiliſch-organiſchen Weſen die größte Vermehrungskraft bei den Schimmeln, unter den animaliſchen Weſen aber übertrifft die Zeugungskraft der Infuſorien die aller andern Thiere. Die Klaſſe der Räderthiere, die ſchon weit mehr Weſen von Diſtinktion ſind, als die Magenthiere, hat jedoch bereits eine geringere Produktionskraft, als dieſe, die in der Art ihrer Fortpflanzung ſchon unbeſchränkter ſind, indem ſie ſich auf mehrfache Weiſe: durch Eierlegen und Lebendiggebären und durch Selbſttheilung, und zwar eine dreifache, fortpflanzen, während die Räderthiere in ihrer Produktion nur auf die legitime Weiſe des Eierlegens oder Lebendiggebärens eingeſchränkt ſind. Je niedriger die Art, deſto geringfügiger, deſto bedeutungsloſer iſt der Unterſchied der Individuen von einander — ex uno disce omnes — deſto indifferenter, gleichgültiger iſt an ſich ſelber die Individualität, und eben dieſe Unterſchiedsloſigkeit, dieſe Indifferenz iſt die Quelle ihrer Vielheit. Der Fortpflanzungsakt wird dadurch an ſich ſelbſt ein indifferenter Akt. Die Polypen — wenn auch nicht alle Arten — laſſen ſich ſelbſt durch willkührliche, künſtliche Theilung vervielfältigen. Die Fortpflanzung bei den niederſten Thieren iſt nicht an den intenſiven Akt der Begattung und ein unterſchiedenes Geſchlecht gebunden. So findet z. B. bei den Acephalen (Weichthiere) geſchlechtsloſe

Fortpflanzung durch Eier oder höchſtens einfache Zwitterbegattung ſtatt. (Carus Zootomie p. 617.) Selbſt die Blattläuſe gebären, wenigſtens den Sommer hindurch, ohne vorhergegangene Begattung, lebendige Junge, welche wieder lebendig gebärende Junge gebären und bis in den Herbſt fort, wo erſt Männchen zum Vorſchein kommen, die ſich mit den Weibchen begatten. (Schrank Fauna B. II. B. I. Abth. p. 132.) Einige Thiere ſind Zwitter, Mann und Weib zugleich, jedoch nicht für ſich ſelbſt; andere aber an und für ſich ſelbſt, wie die Band- und Kettenwürmer, die ſich ſelbſt befruchten. Der Baudwurm hat noch überdies die merkwürdige Eigenſchaft, daß faſt jedes Glied ſeinen beſondern Eierſtock hat. Wo aber die Fortpflanzung an zwei verſchiedene Geſchlechter uud Individuen gebunden iſt, da iſt ſie ſchon von äußerlichen Grüuden mehr beſchränkt. Aber gerade durch dieſe Beſchränkung gewinnt das Individuum um ſo mehr an intenſiver Bedeutung, an qualitativem Werth. In Beziehung auf ſeine Gattung verliert jedoch das Individuum wieder an Bedeutung. Das Phänomen dieſer Bedeutungsloſigkeit für die Gattung iſt der Tod. Aber dafür erbarmt ſich die Liebe des Individuums: nur in der Liebe hat das Individuum abſoluten Werth. Homo homini Deus est.

Belegſtellen.*)

§ 3.

On ne s'attache pas communément à donner des définitions des termes et on parle confusément de la substance, dont la connoissance pourtant est la clef de la philosophie intérieure. (Leibnitii Opera omnia. Nunc primum collecta studio Ludovici Dutens Genevae 1768. VI. Tomi. T. VI. p. 215.) Quanti autem ista sint momenti, imprimis apparebit ex notione substantiae, quam ego assigno, quae tam foecunda est, ut inde veritates primariae, etiam circa Deum et mentes et naturam corporum consequantur. Cujus rei ut aliquem gustum dem, dicam interim, notionem virium seu virtutis (quam Germani vocant Kraft, Galli la force) ... plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam. Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa scholasticorum seu falcultas nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur. Sed vis activa actum quemdam sive entelechiam continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est et conatum involvit, atque ita per se ipsam in operationem fertur, nec auxiliis indiget. (De primae philosophiae emendatione. (T. II. p. 19.) L'entéléchie .. porte avec elle non seulement une simple faculté active, mais aussi ce qu'on peut appeller force, effort, conatus, dont l'action même doit suivre, si rien ne l'empêche. (Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu etc. I. P. § 87.) Les puissances véritables ne sont jamais

*) Bloß um den Text nicht gar zu ſehr durch die Citate zu unterbrechen, habe ich in dieſem Bande die Belegſtellen abdrucken laſſen.

de simples possibilités. Il y a toujours de la tendance et de l'action. (Oeuvres philosophiques de feu Mr. L. par Raspe. Nouveaux Essais sur l'entendement humain 1765. p. 68.) L'action n'est autre chose que l'exercice de la force. (Commercii Epistolici Leibnitziani etc. selecta specimina. Ed. Feder. Hanoverae 1805. Ep. 32.) Il y a (donc) quelque chose qui n'est point substance et qui pourtant ne peut pas être plus conçu dépendamment que la substance même. Donc cette indépendançe de la notion n'est point le caractère de la substance, puisqu'il doit convenir encore à ce qui est essentiel à la substance. (Examen des principes du P. Malebranche. Op. omn. T. II. P. I. p. 203.) ... A me explicatum est, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita sequeretur .... res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes et phasmata, ut ita dicam, et quod eodem redit, ipsam naturam vel substantiam rerum omnium Deum esse. (De ipsa natura sive de vi insita. ibid. P. II. p. 49.) L'activité est de l'essence de la substance en général. (Nouv. Essais, avant-propos p. 20.) Agere est character substantiarum. (Op. omn. T. III. p. 315.) On ne sauroit expliquer ce que c'est que l'existence d'une substance, en lui refusant l'action. (T.*) VI. P. I. p. 215.) Ce qui n'agit point, ne mérite point le nom de substance? (Théodicée III. P. § 393.) Pulchre notas ... ademta rebus vi agendi non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinosismum. (T. II. P. I. p. 260.) ... Id quod non agit, quod vi activa caret, quod discriminabilitate, quod denique omni subsistendi ratione ac fundamento spoliatur, substantiam esse nullo modo possit. (De ipsa nat. § 15. p. 439.) ... Receptissimum philosophiae dogma, actiones esse suppositorum (idque), adeo verum esse deprehendo, ut etiam sit reciprocum, ita ut non tantum omne quod agit sit substantia singularis, sed etiam ut omnis singularis substantia agat sine intermissione. (Ibid. § 9. T. II. p. 147.) Il faut toujours qu'outre la différence du tems et du lieu il y ait un principe interne de distinction. — Le principe d'individuation revient dans les individus au principe de distinction. (Nouv. Ess. p. 188. 189.) Il n' y a point dans la nature deux êtres réels absolus indiscernables. (T. II. P. I. p. 146. Nouv. Ess. 66. et T. VI. P. I. p. 229. 233.) Principium individuationis idem est, quod absolutae specificationis, qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit. (T. V. p. 563. De ipsa nat. § 13. et Nouv. Essais p. 247. 190.) Il y a une différence individuelle originaire entre les âmes. (Théod. P. I. § 105.) C'est justement par ces monades, que le Spinosisme est détruit. Car il y a autant de substances véritables et pour ainsi dire de miroirs vivans de l'univers toujours subsistans ou d'univers concentrés, qu'il y a de monades, au lieu que selon Spinosa il n' y a qu' une seule substance. Il auroit raison, s'il n' y avoit point de monades, et alors tout

*) Das bloße T. bedeutet immer Op. omnia Dutens. T. ſo und ſo viel.

hors de Dieu seroit passager et s'évanouiroit en simples accidens ou modifications, puisqu'il n' y auroit point la base de substance dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des monades. (T. II. P. I. p. 327.) S'il n' y avoit qu' une seule unité, c'est-à-dire Dieu, il n' y auroit point de multitude dans la nature et il seroit seul. Pour ce qui est de l'âme universelle ou plutôt de cet esprit général, qui est la source des choses, puisque vous concevez qu' il est une unité, pourquoi ne pourriez-vous pas concevoir des unités particulières? Car être universel et particulier ne fait rien à l'unité: ou plutôt il paroît plus aisé que l'unité soit dans le particulier. (T. V. p. 15.)

§ 4.

Quand je cherchai les dernières raisons du mécanisme et des lois même du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il étoit impossible de les trouver dans les mathématiques et qu' il falloit retourner à la méthaphysique. C'est ce qui me ramena aux entéléchies et du matériel au formel. (T. V. p. 9 et T. II. p. 49.) .... Outre les notions de la pure géométrie, il faut mettre une notion supérieure, qui est celle de la force, par laquelle les corps peuvent agir et résister etc. (Otium Hanoveranum sive Miscellanea Leibnitziana. J. F. Fellerus 1718. p. 325. 353. Recte quidem illi (Cartesiani) omnia phaenomena specialia corporum per mechanismos contingere censent, sed non satis perspexere, ipsos fontes mechanismi oriri ex altiore causa. (T. III. p. 353 et T. II. p. 29. 321.) In rebus corporeis esse aliquid praeter extensionem, imo extensione prius, admonuimus, ... certe oportet ut vis illa ... intimam corporum naturam constituat. (T. III. p. 315.)

§ 5.

Necesse est dari substantias simplices, quia dantur composita: neque enim compositum est nisi aggregatum simplicium. (T. II. p. 21. Principia philosophiae.) La matière ne sauroit subsister sans substances immatérielles, c'est-à-dire sans les unités. (Nouv. Ess. p. 344.) Tecum sentio, id quod passivum est, nunquam solum reperiri aut per se subsistere. (T. II. P. I. p. 260.) Ipsi motus (qui sunt causae figurarum) non possunt explicari nisi advocatis entelechiis. (Ibid. p. 272.) L'âme est le principe de l'opération. (Théod. III. P. § 400.) Là où il y a plusieurs ou la multitude, il faut qu' il y ait aussi des unités, car la multitude ou le nombre est composé d'unités. (T. V. p. 14.) Sans la force active dans les corps il n' y auroit point de variété dans les phénomènes ce qui vaudroit autant, que s' il n' y avoit rien du tout. (Réplique aux réflexions etc. de Mr. Bayle. T. II. p. 89.) S' il n' y avoit rien que de passif dans les corps, leurs différens états seroient indiscernables. (Préface Théodic. et de ipsa natura § 13 et T. VI. P. I. p. 175.) Les corps organisés aussi bien que les autres ne demeurent les mêmes qu' en apparence. ... Si on ne se rapporte point à l' âme,

il n' y aura point la même vie, ni union vitale non plus. — L'identité d'une même substance individuelle ne peut être maintenue que par la conservation de la même âme. — L'organisation ou configuration sans un principe de vie subsistant, que j'appelle monade, ne suffiroit pas pour faire demeurer idem numero ou le même individu. (Nouv. Ess. Liv. II. ch. 27. § 4. 6.) Par le moyen de l'âme ou de la forme il y a une véritable unité qui répond à ce qu' on appelle Moi en nous. ... (Cependant) s' il n' y avoit point de véritables unités substantielles, il n' y auroit rien de substantiel ni réel dans la collection etc. (T. II. p. 53.) Il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n' y est que collection ou amas des parties à l' infini. (T. II. P. I. Système nouv. de la nature et de la communication des subst. p. 50.) Les atomes de matière sont contraires à la raison. — Il n' y a que les atomes de substance c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers élémens de l'analyse des substances. (T. II. P. I. p. 53.) Les composés ou les corps sont des multitudes, et les substances simples, les vies, les âmes, les esprits sont des unités. Et il faut bien qu' il y ait des substances simples par-tout, parceque sans les simples il n'y auroit point de composées et par conséquent toute la natnre est pleine de vie. (Ibid. p. 32.) Mea opinio est, omnia, ut sic dicam, plena esse animarum vel analogarum naturarum. (Otium Hanov. p. 189.) Les unités sont la véritable source et le siège de tous les êtres, de toute force et de tous leurs sens et tout cela n' est autre chose que des âmes. (Ibid. p. 227. 228.) Quod si menti nostrae vim insitam tribuimus, actiones immanentes producendi, vel quod idem est, agendi immanenter, jam nihil prohibet, imo consentaneum est, aliis animabus vel formis aut si mavis naturis substantiarum eamdem vim inesse, nisi quis solas in natura rerum nobis obvia mentes nostras activas esse aut omnem vim agendi immanenter atque adeo vitaliter, ut sic dicam, cum intellectu esse conjunctam arbitretur. (§ 10. 12. De ipsa nat.)

§ 6.

Il n' y a que des monades dans la nature, le reste n'étant que les phénomènes qui en résultent. (T. III. p. 499.) Monades omnia ex penu suo ducunt. (T. II. P. I. p. 311.) L'âme a donc en elle-même une parfaite spontanéité, en sorte qu' elle ne dépend que de Dieu et d' elle-même dans ses actions. (Théod. § 291.) Chaque substance est la cause unique de toutes ses actions. (Ibid. § 300.) Spontaneum est, cujus principium est in agente. (Ibid. § 301.) Destituuntur monades fenestris, per quas aliquid ingredi, aut egredi valet. Atque adeo neque substantia, neque accidens in monadem forinsecus intrare potest. — Ubi non dantur partes, ibi nec extensio, nec figura, nec divisibilitas locum habet. Neque etiam in iis metuenda est dissolutio. — (Monas scil.) non incipere potest nisi per creationem,

nec finiri nisi per annihilationem, cum e contrario composita incipiant ac finiantur per partes. — Opus tamen est, ut monades habeant aliquas qualitates, alias nec entia forent. Imo opus est, ut quaelibet monas differat ab alia quacunque. .... Quodsi substantiae simplices qualitatibus non differrent, nulla etiam in rebus mutatio observari posset. Quoniam quod in composito reperitur, aliunde quam ex simplicibus ingredientibus resultare nequit. (T. II. P. I. p. 20. 21 et de ipsa nat. § 13.) Les monades ... ne sauroient avoir des figures, autrement elles auroient des parties. Et par conséquent une monade (en elle-même et dans le moment) ne sauroit être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes. ... Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance. C'est comme dans un centre ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent. (T. II. P. I. p. 32.) Sequitur ex hactenus dictis, mutationes naturales monadum a principio interno proficisci. .... Et generaliter affirmare licet, vim non esse nisi principium mutationum. (Ibid. p. 21. Nr. 11.) Nomen entelechiarum imponi posset omnibus substantiis simplicibus. ... Habent enim in se certam quandam perfectionem, datur quaedam in iis sufficientia (αὐτάρκεια) vi cujus sunt actionum suarum internarum fontes. (Nro. 18.) Les qualités et actions internes ... ne peuvent être autre chose que ses perceptions (c'est-à-dire représentations du composé ou de ce qui est dehors dans le simple) et ses appétitions (c'est-à-dire ses tendances d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement. (T. II. P. I. p. 32.) Habet anima in se perceptiones et appetitiones, iisque natura ejus continetur. (T. V. p. 374.) Status transiens, qui involvit ac repraesentat multitudinem in unitate seu substantia simplici, non est nisi istud, quod perceptionem appellamus, quam probe distinguere debemus ab apperceptione. (T. II. p. 21 et p. 327.) Il suffit qu'il y ait une variété dans l'unité, pour qu'il y ait une perception. (Ibid. p. 331.) Actio principii interni, qua fit mutatio seu transitus ab una perceptione ad alteram, appetitus appellari potest. — (Et Théod. § 403.) Imo etiam praeter istud in substantia simplici non reperietur aliud, h. e. praeter perceptiones earumque mutationes in ea nihil datur. Atque in hoc solo consistere debent actiones internae substantiarum simplicium. (Ibid.) Il n'y a point de perceptions qui nous soient tout-à-fait indifférentes. (Nouv. Essais, liv. II. chap. XX. § 1.) L'état de l'âme .. est un état de changement, une tendance. (T. II. p. 86 et p. 21.) La nature de la substance demande nécessairement et enveloppe essentiellement un progrès ou un changement sans lequel elle n'auroit point de force d'agir. (p. 55.)

§ 7.

Il y a apparément une infinité de degrés dans la perception et par conséquent dans les vivans. (T. II. P. I. p. 66.) Obscura est notio, quae non sufficit ad rem repraesentatam agnoscendam etc. Clara ergo cognitio est, cum habeo, unde rem

repraesentatam agnoscere possim, eaque rursus est vel confusa vel distincta. Confusa, cum scilicet non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit. ... At distincta notio est, qualem de auro habent Docimastae, per notas scilicet et examina sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam. (Meditationes de cognitione veritate et ideis. T. II. P. I. p. 15.) Perceptio tam late sumitur, ut etiam possit esse plane confusa. ... Cum miscentur duo pulveres caeruleus et flavus, ut inde fiat pulvis coloris viridis, tunc percipit anima utrumque pulvisculum, nempe tam caeruleum quam flavum, nam nisi pars acervi eam afficeret, nec a toto afficeretur, et hanc passionem animae a pulvisculo caeruleo vel flavo ejus perceptionem voco. Sed ea perceptio confusa est et in viridis coloris sensione latet, minimeque a nobis caeruleus aut flavus color percipitur, nisi ut in viridi occultatur. (T. II. P. II. p. 146. p. 151. Nouv. Ess. p. 216. p. 219. Avant-prop. p. 9.) Ostendi ... non omnem perceptionem esse sensionem, sed dari perceptionem etiam insensibilium. Ex gr. non possem sentire viride, nisi perciperem caeruleum et flavum, ex quibus resultat. Interim caeruleum et flavum non sentio, nisi forte microscopium adhibeatur. (T. II. P. I. p. 227.) Cum colores aut odores percipimus, utique nullam aliam habemus quam figurarum et motuum perceptionem, sed tam multiplicium et exiguarum, ut mens nostra singulis distincte considerandis in hoc praesenti suo statu non sufficiat et proinde non animadvertat, perceptionem suam ex solis figurarum et motuum minutissimorum perceptionibus compositam esse. (Ibid. p. 18.) On a cru que les pensées confuses diffèrent toto genere des distinctes, au lieu qu'elles sont seulement moins distinguées et moins développées à cause de leur multiplicité. (Ibid. p. 87.) Chaque perception distincte de l'âme comprend une infinité de perceptions confuses. (p. 37.) Nunquam versatur perceptio circa objectum, in quo non sit aliqua varietas seu multitudo. (p. 22 et 273.) Je ne fais qu' étendre la spontanéité aux pensées confuses et involontaires. ... (p. 88.) Tout (même les perceptions et les passions) nous vient de notre propre fonds avec une pleine spontanéité. — L'âme a en elle le principe de toutes ses actions et même de toutes ses passions. (Théodicée § 65. § 296.) Atque in hoc lapsi sunt Cartesiani, quod pro nihilo reputaverint perceptiones, quarum nobis non sumus conscii. Propter hanc quoque rationem sibi persuaserunt, solos spiritus esse monades, nec dari animas brutorum, nec alias entelechias, et cum vulgo longum stuporem cum morte rigorose sic dicta confuderunt. (Princ. phil. T. II. P. I. § 14. 20. 23.) Il semble quelquefois que le plaisir n'est qu'un composé de petites perceptions, dont chacune seroit une douleur, si elle étoit grande. (T. II. P. I. p. 87.) Musica est exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi. Multa enim facit in perceptionibus confusis seu insensibilibus, quae distincta apperceptione notare nequit. Anima igitur, etsi se numerare non sentiat, sentit tamen hujus numerationis insensibilis effectum seu voluptatem in consonantiis, molestiam in dissonantiis inde resultantem. Ex multis enim congruentiis insensibilibus oritur voluptas. (Epistolae ad diversos. Ed. Christ. Kortholt. Lipsiae 1734. Epist. 154.) Les plai-

sirs même des sens se réduisent à des plaisirs intellectuels confusément connus. (T. II. P. I. p. 38.)

§ 8.

Monas, ut anima, est velut mundus quidam proprius nullum commercium dependentiae habens nisi cum Deo. (T. II. P. I. p. 295.) Una quaeque est velut separatus quidam mundus. (Ibid. p. 207.) Ces deux choses (perception et l'appétit) sont dans toutes les monades, car autrement une monade n'auroit aucun rapport au reste des choses. (p. 327.) Que feroit une créature intelligente, s'il n'y avoit point de choses non intelligentes? à quoi penseroit-elle, s'il n'y avoit ni mouvement, ni matière, ni sens? Si elle n'avoit que pensées distinctes, ce seroit un Dieu. — Aussitôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voila la matière. Car ses pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entre elles suivant la durée et l'étendue. (Théodicée § 124.) Cujus (monadis) natura cum sit repraesentativa, nihil est quod eam limitare posset ad unam tantum rerum partem repraesentandam. ... Non in objecto, sed in modificatione cognitionis objecti monades limitatae sunt. Omnes confuse ad infinitum tendunt, sed limitantur et distinguuntur per gradus perceptionum distinctarum. (T. II. P. I. p. 27.) Chaque âme connoît l'infini, connoît tout, mais confusément. (Ibid. p. 37.) Les sens nous fournissent des pensées confuses .... (Théod. § 289.) Les pensées confuses ... enveloppent toujours l'infini (ou tout l'univers.) (T. II. P. I. p. 37. 87.) Nos perceptions confuses sont le résultat des impressions que tout l'univers fait sur nous. Il en est de même de chaque monade. Dieu seul a une connoissance distincte de tout, car il en est la source. (p. 37.) Dieu exprime tout distinctement et parfaitement à la fois. (T. II. P. II. p. 157.) ... Nos pensées confuses représentent le corps ou la chair et font notre imperfection. (p. 88.) Comme les monades sont sujettes aux passions, excepté la primitive, elles ne sont pas des forces pures, elles sont les fondemens non seulement des actions, mais encore des résistances ou passibilités, et leurs passions sont dans les perceptions confuses. C'est ce qui enveloppe la matière ou l'infini en nombres. (T. V. p. 20.) Dieu seul est au-dessus de toute la matière, puisqu'il en est l'auteur, mais les créatures franches ou affranchies de matière seroient détachées en même tems de la liaison universelle et comme les déserteurs de l'ordre général. (T. II. P. I. p. 45.) Il n'y a point d'esprit créé qui soit entièrement détaché de la matière. (Théod. § 124.)

§ 9.

C'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps et même de toutes les monades ou substances simples. (Nouv. Ess. Avant-pr. p. 10.) Solus Deus substantia est

vere a materia separata, quum sit actus purus, nulla patiendi potentia praeditus, quae, ubicunque est, materiam constituit. (T. II. P. I. p. 228. Epist. ad Wagnerum.) Vita est principium perceptivum. (Ibid. § 3.) *)

§ 10.

La matière même n' est pas une substance, mais seulement s u b s t a n t i a t u m, un p h é n o m è n e b i e n f o n d é. La matière qui est quelque chose d'actuel ne résulte que des monades. (T. III. p. 500. 446.) La matière est essentiellement un a g g r é g é .... elle n'est autre chose originairement qu'une multitude. (T. II. P. I. p. 96.) On ne la doit point prendre pour une chose unique en nombre ou ... pour une vraie et parfaite monade ou unité, puisqu'elle n'est qu'un a m a s d ' u n n o m b r e i n f i n i d ' ê t r e s. (Nouv. Ess. p. 407.) L'assemblage des êtres n'est pas un être. (T. V. p. 14.) Il y a une image de l'action dans le mouvement, comme il y a une i m a g e de la substance dans la masse. (Nouv. Ess. p. 170.) La matière c'est-à-dire le m é l a n g e des e f f e t s de l ' i n f i n i qui nous environne. (Ibid. Avant-prop. p. 12.) Materia instar fluminis mutatur. Secus est si intelligas materiam primam ... i. e. potentiam primitivam passivam seu principium resistentiae, quod non in extensione, sed extensionis exigentia consistit, entelechiamque seu potentiam a c t i v a m c o m p l e t, ut perfecta substantia seu monas prodeat, in qua modificationes virtute continentur. (T. II. P. I.) V i s p r i m i t i v a p a t i e n d i seu resistendi id ipsum constituit, quod materia prima in scholis appellatur, qua scil. fit, ut corpus a corpore non penetretur. (T. III. p. 317.) M a t e r i a p r i m a cuivis entelechiae est e s s e n t i a l i s, neque unquam ab ea separatur, quum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. Etsi ergo Deus per potentiam absolutam posset substantiam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima, nam faceret inde t o t u m p u r u m, qualis ipse est solus. Materia vero s e c u n d a, qualis corpus organicum constituit, r e s u l t a t u m est ex innumeris substantiis completis, quarum quaevis suam habet entelechiam et suam materiam primam, sed harum substantiarum nulla nostrae perpetuo est affixa. (T. II. P. I. p. 276. 268. 267.) M a s s a est discretum, nempe multitudo actualis seu ens per aggregationem. (Ibid. p. 287. 285. 284.) Nullam entelechiam puto affixam esse certae parti materiae. (p. 268. 275.)

L'étendue n'est autre chose qu'un abstrait et elle demande quelque chose qui soit étendue. .. Elle suppose quelque q u a l i t é, quelque a t t r i b u t, quelque n a t u r e dans ce sujet, qui s'étende, se répande avec le sujet, se continue. L'étendue est la d i f f u s i o n de cette qualité ou nature. (T. II. P. I. p. 205.) Corporis extensio nihil aliud quam repetitio seu diffusio Antitypiae. (L. et Bernoullii Commercium math. et phil. Lausannae et Genevae. 1745. T. II. Ep. 194.) Substantia

*) Dies iſt übrigens nicht die § 9 citirte Stelle, wo es heißt: „das Leben iſt unzertrennlich von der Vorſtellung" u. ſ. w. Wo dieſe ſteht, erinnere ich mich nicht. In der alten Ausgabe fehlt die Angabe des Orts.

Digitized by Google

Substantia nempe simplex, etsi non habeat in se extensionem, habet tamen positionem, quae est fundamentum extensionis, cum extensio sit simultanea et continua positionis repetitio. (Opp. Omn. T. II. P. I. p. 280. 295. 317.) Chaque chose a sa propre durée, mais elle n'a point son propre espace. (p. 151. § 46. p. 121. § 4. 5. p. 151.) L'espace en soi est une chose idéale, comme le temps. (p. 148. p. 133.)

Ostendebam, si solae mathematicae notiones .... in corpore intelligantur, nulla habita ratione metaphysicarum .... tunc seqni debere, ut incurrentis etiam minimi conatns toti excipienti, licet maximo, imprimatur, atque adeo maximum quiescens a quantulocunque incurrente sine ulla hujus retardatione abripiatur, quando quidem tali materiae notione nulla ejus ad motum repugnantia, sed indifferentia potius continetur. (T. III. Specimen dynam. p. 326.) Duplex autem est vis activa, nempe aut primitiva, quae in omni substantia corporea per se inest ... aut derivata, quae primitivae velut limitatione per corporum inter se conflictus resultans varie exercetur. (Ibid. p. 316.) Apparebit etiam ex nostris meditationibus, substantiam creatam non ipsam vim agendi, sed praeexistentis jam nisus sui sive virtutis agendi limites tantummodo ac determinationem accipere. (T. II. P. I. p. 20.) Je conçois les qualités ou les forces dérivatives ou ce qu'on appelle formes accidentelles comme des modifications de l'entéléchie primitive, de même que les figures sont des modifications de la matière. C'est pourquoi ces modifications sont dans un changement perpétuel, pendant que la substance simple demeure. (Théod. § 396. 394. T. II. P. II. p. 154.) La force est toujours accompagnée d'une action et même d'un mouvement local qui y puisse répondre. (Commerc. Epist. Feder p. 128 et T. II. P. I. p. 231. N. 5.) Non est alius motus, quam localis, etsi alia sit mutatio quam localis. — Causa motus incorporea est, sed subjectum motus est corpus. (T. II. P. II. p. 158. 159.) Motus, vel, si mavis, vis motrix id unum est, quod materiam dividit et heterogeneam reddit. ... (T. III. p. 232 et T. II. P. II. p. 147. 291.) Au lieu que le mouvement est une chose successive, laquelle par conséquent n'existe jamais ensemble, au lieu de cela, dis-je, la force ou l'effort existe tout entier à chaque moment et doit être quelque chose de véritable et de réel. Et comme la nature a plutôt égard au veritable, qu'à ce qui n'existe entièrement que dans notre esprit, il s'est trouvé que c'est aussi la même quantité de la force et non pas la même quantité du mouvement qui se conserve dans la nature. (Otium Hanover. p. 325.) Magnum est discrimen inter vim motricem et quantitatem motus, ita ut unum per alterum aestimari non possit. (T. III. 180. 181. 197. 195 et T. VI. p. 216.) Vis quoque duplex: alia elementaris, quam et mortuam appello, quia in ea nondum existit motus, sed tantum sollicitatio ad motum, qualis est globi in tubo aut lapidis in funda, etiam dum adhuc vinculo tenetur; alia vero vis ordinaria, cum motu actuali conjuncta, quam voco vivam. (T. III. p. 318 et Otium Hanov. p. 20.) C'est une étrange fiction que de faire toute la matière pesante et même vers toute autre matière. (T. II. P. I. p. 330. 149 et Epist. ad divers. Ep. 152.) Il n'y a point d'espace entièrement vide. (T. II. P I. p. 134.)

§ 11.

Ce qu'il y a de réel dans l'étendue et dans le mouvement, ne consiste qne dans le fondement de l'ordre et de la suite reglée des phénomènes et perceptions. — Quant au mouvement, ce qu'il y a de réel, est la force on la puissance, c'est-à-dire ce qu'il y a dans l'état présent, qui porte avec soi un changement pour l'avenir. (T. II. P. I. p. 79.) Quoique les méditations mathématiques soient idéales, cela ne diminue rien de leur utilité, parce que les choses actuelles ne sanroient s'écarter de leurs règles, et on peut dire en effet, que c'est en cela, que consiste la réalité des phénomènes qui les distingue des songes. (Ibid. p. 91.) Somnia boc distant a vita, quod phaenomena vitae sunt ordinata, et, quod hinc sequitur, universalia. (Otium Hanov. p. 171.) Explicationem phaenomenorum omnium per solas Monadum perceptiones inter se conspirantes, seposita snbstantia corporea, utilem censeo ad fundamentalem rerum inspectionem. (T. II. P. I. p. 298. p. 297.) La liaison et l'ordre des choses fait, que ... (par conséquent) il y ait de la s u b o r d i n a t i o n et qu'un corps, une substance serve à l'autre, ainsi leur perfection ne sanroit être égale. (Théod. § 300.) Chaque snbstance simple ou monade, qui fait le c e n t r e d'une substance composée et le principe de son unité, est environnée d'une m a s s e c o m p o s é e par une i n f i n i t é d'a u t r e s m o n a d e s, qui constituent ce corps propre de cette m o n a d e c e n t r a l e. (T. II. P. I. p. 32.) Videmus hinc, quodlibet corpus vivum habere entclecbiam unam dominantem, quae est anima in animali, sed membra hujus corporis viventis plena sunt aliis viventibus, plantis, animalibus, quorum unum quodque iterum suam habet entelecbiam seu animam dominantem. (Ibid. p. 29. p. 268.) ... Nuspiam dixi, monades prorsus non mutatas modo eqnum constituere, modo non constituere, nam cnm monas semper i n t r a s e exprimat suas ad caetera omnia r e l a t i o n e s, longe alia percipiet, cum in equo erit, quam cum in cane. (p. 300.) Revera nullam substantiam corpoream admittendam puto, nisi ubi est corpus organicum cum monade dominante seu vivum. Caetera vero esse aggregata pura sen unnm per accidens. — Nec ulla monas praeter dominantem etiam naturaliter vinculo substantiali affixa est, cum monades caeterae sint in perpetuo fluxu. (p. 306.) Dominatio autem et subordinatio monadum in ipsis considerata monadibus non consistit nisi in gradibus perceptionem. (299. 304 et p. 294.) Si abesset illud monadum substantiale vinculum, corpora omnia cum omnibus suis qualitatibus nihil aliud forent, quam pbacnomena hene fundata, ut iris aut imago in speculo, verbo, somnia continuata, perfecte congruentia sibi ipsis. (p. 295. 320. 319.) Verum est, consentire debere, quae fiunt in anima, cum iis, quae extra animam geruntur, sed ad hoc sufficit, ut quae geruntur in una anima, respondeant tum inter se, tum iis, quae geruntur in quavis alia anima, nec opus est poncre aliquid extra omnes animas vel monades, et in hac bypothesi, cum dicimus Socratem sedere, nihil aliud significatur, quam nobis aliisque, ad quos pertinet, haec apparere, quihus Socratem sessumque intelligimus. (p. 299. p. 311.)

§ 12.

Omnis monas creata est corpore alioquo organico praedita, secundum quod percipit appetitque. (T. V. p. 575.) Ces corps organiques ne diffèrent pas moins en perfection que les esprits à qui ils appartiennent. (Théod. § 124.) Sicuti eadem urbs ex diversis locis spectata alia apparet et optice quasi multiplicatur, ita similiter accidit, ut propter multitudinem infinitam substantiarum simplicium dentur quasi totidem differentia universa, quae tamen non sunt nisi scenographiae repraesentationes unici secundum differentia puncta visus uniuscujusque monadis. (T. II. P. I. 27.) Quamvis itaque quaelibet monas creata totum universum repraesentet, multo tamen distinctius repraesentat corpus ipsi peculiari ratione adaptatum et cujus entelechia existit. (p. 28.) Omne corpus ab omni eo afficitur, quod in universo accidit, ita ut is, qui omnia perspicit, in unoquoque legere possit, quod per totum accidit, imo etiam quod jam factum aut adhuc futurum, in praesenti observans quidquid tam secundum tempus, quam secundum spatium elongatur. (p. 27.) Le présent est gros de l'avenir; le futur se pourroit lire dans le passé, l'éloigné est exprimé dans le prochain. (p. 37.) Sicuti hoc corpus exprimit totum universum per connexionem omnis materiae in pleno, ita etiam anima totum repraesentat universum, dum repraesentat hoc corpus, quod ad ipsam spectat peculiari quadam ratione. (p. 28.) On pourroit connoître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvoit déplier tous les replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le tems. (p. 37.) Toutes les entéléchies .... sont toujours des images de l'univers. Ce sont des mondes en raccourci à leur mode: des simplicités fécondes: des unités de substance, mais actuellement infinies par la multitude de leurs modifications, des centres qui expriment une circonférence infinie .... Il n'y a point de chose individuelle qui ne doive exprimer toutes les autres. (p. 86.) L'individualité enveloppe l'infini. (Nouv. Essais p. 247.)

Les principes de vie n'appartiennent qu'aux corps organiques. (T. II. P. I. p. 39.) Est vero corpus viventis vel animalis semper organicum. (p. 28.) Machinae naturae, h. e. corpora viventia sunt adhuc machinae in minimis partibus usque in infinitum. (Ibid.) Liquet inde in minima portione materiae dari mundum creaturarum viventium, animalium, entelechiarum, animarum. Quaelibet materiae portio concipi potest instar horti pleni plantis, et instar piscinae plenae piscibus, sed quilibet ramus plantae, quodlibet membrum animalis, quaelibet gutta humorum ipsius est denuo hortus aut piscina istiusmodi. Et quamvis terra atque aër inter plantas horti, aut aqua inter pisces piscinae intercepta non sit planta, neque piscis, nihilominus plantas et pisces continent, sed plerumque subtilitate nobis imperceptibili. Ita nihil incultum, nihil sterile, nil mortuum datur in universo, nullum chaos, nulla confusio. (p. 28.) Il n'y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a une infinité de dégrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres. Mais quand

la monade a des organes si ajustées, qne par lenr moyen il y a du relief et du distingné dans les impressions qu'ils reçoivent et par conséquent dans les perceptions qui les représentent (comme p. ex. lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux les rayons de la lumière sont concentrées et agissent avec plus de force) cela peut aller jusqu'au sentiment, c'est-à-dire, jusqu' à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain écho demeure long-tems pour se faire entendre dans l'occasion. (p. 33.) Apparet inde, nos, quando nihil distincti, et ut ita loquar, sublimis ac gustus altioris in nostris perceptionibus haberemus, in perpetuo fore stupore. Atque is monadum nudarum status est. (p. 23.)

Quin imo qui vel unam partem materiae comprehenderet, idem comprehenderet totum universum ob eandem *περιχώρησιν* quam dixi. Mea principia talia sunt, ut vix a se invicem divelli possint. Qui unum bene novit, omnia novit. (p. 291.) Les choses les plus éloignées et les plus cachées s'expliqnent parfaitement par l'analogie de ce qui est visible et près de nous. (p. 45.) On donne mal des limites à la division et subtilité aussi bien qu' à la richesse et beauté de la nature, lorsqu'on ... ne reconnoît pas l'infini en tout et l'exacte expression du plus grand dans le plus petit. (p. 79.) Nulla datur generatio, nec mors perfecta rigorose loquendo. Sunt enim evolutiones, quas generationes appellamus, quemadmodum involutiones et diminutiones, quod mortem vocamus. (p. 29. 35. 51. 34.) Natura ordinatim semper, non per saltus procedens, legem continuitatis violare nequit .... tanquam punctum sit linea infinite parva seu evanescens. (T. III. p. 408 et Theod. § 348.) Nihil (enim) magis continuitatis legi adversatur, quam saltus (ille) ab uno extremo ad alterum. (L. et Bernoullii Commerc. Epist. 61.)

§ 13.

Non credo, systema esse possibile, in quo monades in se invicem agant, quia non videtur possibilis explicandi modus. Addo et superfluum esse influxum, cur enim det monas monadi, quod jam habet? Nempe haec ipsa natura substantiae est, ut praesens sit gravidum futuro et ut ex uno intelligi possint omnia. — Monades omnia ex penu suo ducunt, non ut calor scholasticus suos effectus producit, sed mechanismo quodam eminente, ut sic dicam, qui fundamentum est et concentratio mechanismi corporei, ita ut modus, quo unum ex alio seqnitur, explicari possit. (Op. omn. T. II. P. I. p. 322.) Monades non sunt principinm operationum ad extra. (Ibid. p. 320. 319.) Ainsi il n'y a de la contrainte dans les substances qu' au dehors et dans les apparences. (Ibid. p. 83. 56. et T. VI. p. 214.)

C'est selon moi la nature de la substance créée, de changer continuellement suivant un certain ordre qui la conduit spontanément ... par tous les états qui lui arriveront. ... Et cette loi de l'ordre qui fait l'individualité de chaque substance particulière a nn rapport exact à ce qui arrive dans toute autre substance et dans l'univers tout entier. (T. II. P. I. p. 75.) — In substantiis sim-

plicibus influxus unius monadis in alteram tantum idealis est, qui effectum sortiri nequit, nisi Deo interveniente, quatenus in ideis Dei una monas cum ratione postulat, ut Deus ordinans caeteras in principio rerum ipsius rationem babeat. (p. 26.) Unaquaeque est velut separatus quidam mundus, et hi per phaenomena sua consentiunt inter se, nullo alio per se commercio, nexuque. (p. 297. p. 299. p. 56. et Theod. § 66.)

Il n'y a aucune communication physique entre l'âme et le corps, quoique la communication métaphysique subsiste toujours qui fait que l'âme et le corps composent un même suppost ou ce qu'on appelle une personne. (Théod. § 59—63.) Itaque quando anima vult aliquid cum successu, machina sponte sua ex insitis motibus ad hoc agendum inclinata parataque est. (T. II. P. II. p. 133.) Miraculi quoddam genus foret, si anima in corpore aliquid efficeret praeter ejus naturam. (Ibid. p. 159. 153. 142. 150. et T. II. P. I. p. 268.) Anima suas sequitur leges et corpus itidem suas; conveniunt vero inter se vi harmoniae, quoniam omnes repraesentationes sunt ejusdem universi. (Ibid. p. 30. Nouv. Essais p. 73.) Causa consensus in Deo quaerenda est. (T. II. P. II. p. 133. Theod. § 62. 66. 63.)

§ 14.

Chaque substance a contribué idéalement avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses. (Théod. § 9. Op. omn. T. II. P. I. p. 26.) La volonté sans raison seroit le hazard des Epicuriens. (T. II. P. I. p. 130.) Necessariae (veritates) ... fundantur in divino intellectu a voluntate independentes ... At veritates contingentes oriuntur a voluntate Dei non mera, sed optimi seu convenientissimi considerationibus, ab intellectu directa. (T. VI. P. I. p. 207. T. II. P. I. p. 25. p. 371.) Respondendum est, rationes esse in divino intellectu nec ideo quicquam esse prius Deo, sed tantummodo divinam intellectionem esse natura priorem divina volitione. (T. V. p. 386.)

Le vrai moyen, par lequel Dieu fait, que l'âme a des sentimens de ce qui se passe dans le corps, vient de la nature de l'âme qui est représentative des corps. La représentation a un rapport naturel à ce qui doit être représenté. (Théod. § 354—357.) Les raisons de méchanique qui sont développées dans les corps, sont réunies et, pour ainsi dire, concentrées dans les âmes ou entéléchies et y trouvent même leur source. (T. II. P. I. p. 86.) L'âme humaine est une espèce d'automate spirituel. (Théod. § 52.) C'est par une admirable oeconomie de la nature, que nous ne saurions avoir des pensées abstraites, qui n'aient point besoin de quelque chose de sensible. (Nouv. Essais L. I. ch. 1. § 5.)

Ces êtres ont reçu leur nature tant active que passive (c'est-à-dire ce qu'ils ont d'immatériel et de matériel) d'une cause générale et suprême, parce qu'autrement ... étant indépendans les uns des autres, ils ne pourroient jamais produire cet ordre, cette harmonie, cette beauté qu'on remarque dans la nature etc. (Nouv. Essais, Liv. IV. ch. 10. p. 407. et T. II. P. I. p. 56.)

§ 15.

Deus solus est unitas primitiva seu substantia simplex originaria, cujus productiones sunt omnes monades creatae aut derivatae et nascuntur, ut ita loquar, per continuas divinitatis fulgurationes, per receptivitatem creaturae limitatas, cui essentiale est esse limitatam. (T. II. P. I. p. 26 et T. V. p. 45.) L'action de la créature est une modification de la substance, qui en coule naturellement et qui renferme une variation non seulement dans les perfections que Dieu a communiquées à la créature, mais encore dans les limitations qu'elle y apporte d'elle même pour être ce qu'elle est. (Théod. § 32.) Lorsqu'on comprend les limitations et les privations sous les réalités, l'on peut dire que les causes secondes concourent à la production de ce qui est limité. Sans cela Dieu seroit la cause du péché et même la cause unique. (Ibid. § 392 et T. I. Opera theologica p. 504—506.)

§ 17.

Dieu est la première raison des choses. .... Il faut ... chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher dans la substance, qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle. Il faut aussi que cette cause soit intelligente: car ce monde, qui existe, étant contingent, et une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendans à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que lui; il faut que la cause du monde ait eu égard ou relation à tous ces mondes possibles pour en déterminer un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités ne peut être autre chose que l'entendement, qui en a les idées. ... Son entendement est la source des essences, et la volonté est l'origine des existences. (§ 7.)

Il y a une imperfection originale dans la créature avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement. ... Platon a dit dans le Timée que le monde avoit son origine de l'entendement joint à la nécessité. D'autres ont joint Dieu et la nature. On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'entendement, et la nécessité, c'est-à-dire la nature essentielle des choses sera l'objet de l'entendement, entant qu'il consiste dans les vérités éternelles. Mais cet objet est interne et se trouve dans l'entendement divin. Et c'est là-dedans que se trouve non seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal: c'est la région des vérites éternelles, qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette région est la cause idéale du mal (pour ainsi dire) aussi bien que du bien. (§ 20.)

Il y a véritablement deux principes, mais ils sont tous deux en Dieu savoir son entendement et sa volonté. L'entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais. (§ 149.)

L'homme est lui-même la source de ses maux, tel qu'il est, il étoit dans les idées. (§ 151.)

§ 19.

... Mens (quae), quando reflectitur in se ipsam, est id, quod intelligit, id, quod intelligitur et id quod intelligit et intelligitur. (T. I. Resp. ad object. Wissowatii p. 13.) Animae non minus naturale est exercere actus reflexos, seu se ipsam intueri, quam alia extra se percipere, imo externa non cognoscit nisi per cognitionem eorum, quae insunt in ipsamet. (T. II. P. II. p. 145.) Cognitio verit tum necessariarum et aeternarum est id quod nos ab animantibus simplicibus distinguit (Cf. qq. T. I. P. II. p. 33. 34. 37) et rationis ac scientiarum compotes reddit, dum nos ad cognitionem nostri atque Dei elevat. Atque hoc est illud quod in nobis anima rationalis sive spiritus appellatur. Cognitioni veritatum necessariarum et earum abstractionibus acceptum referri debet, quod ad actus reflexos elevati simus, quorum vi istud cogitamus, quod ego appellatur et hoc vel illud in nobis esse consideramus. Et inde etiam est, quod nosmetipsos cogitantes, de ente, de substantia cum simplici tum composita, de immateriali et ipso Deo cogitamus, dum concipimus, quod in nobis limitatum est, in ipso sine limitibus existere. Atque hi actus reflexi praecipua largiuntur objecta ratiociniorum nostrorum. Ratiocinia nostra duobus magnis principiis superstructa sunt. Unum est principium contradictionis ... Alterum est principium rationis sufficientis. (T. II. P. I. p. 24 et Theod. § 44.) La raison est l'enchainement des vérités. (Discours de la conformité de la foi avec la raison. § 1. § 63.)

Il y a des principes et des idées qui ne nous viennent point des sens ... quoique les sens nous donnent occasion de nous en appercevoir. — Nous ne pensions pas même à la pensée, si nous ne pensions à quelque autre chose, c'est-à-dire aux particularités que les sens fournissent. — Il (Locke) n'a pas assez distingué ... l'origine des vérités nécessaires dont la source est dans l'entendement d' avec celles de fait qu'on tire des expériences des sens et même des perceptions confuses qui sont en nous. — La preuve originaire des vérités nécessaires vient du seul entendement. (Nouv. Essais sur l'enten. p. 30. 31. 36. 171.) Certitudo perfecta ab inductione sperari plane non potest. (T. IV. p. 62 et T. II. P. I. p. 233.)

... Toute l'arithmétique et toute la géometrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle. (Nouv. Ess. p. 32—37.) Je ne saurois admettre cette proposition: tout ce qu'on apprend n'est pas inné. Les vérités des nombres sont en nous et on ne laisse pas de les apprendre. (Ibid. p. 42.) Peut-on dire que les sciences les plus difficiles et les plus profondes sont innées? Leur connoissance actuelle ne l'est point, mais bien ce qu'on peut appeller la connoissance virtuelle, comme la figure tracée par les veines du marbre est dans le marbre, avant qu'on les découvre en travaillant. (Ibid. p. 43. Avant-prop. p. 7. Medit. de cognit. verit. et ideis T. II. p. 18.) Les idées intellectuelles qui sont la source des vérités nécessaires ne viennent point des sens. (Nouv. E. p. 30. 37.) Les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut-on nier, qu'il y ait

beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes, pour ainsi dirc, et qu'il y ait en nous: être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir et mille autres objets de nos idées intellectuelles? Ces mêmes objets étant immédiats et toujours présents à notre entendement ... pourquoi s'étonner, que nous disions que ces idées nous sont innées avec tout ce qui en dépend. (Avant-prop. p. 7.) Je voudrois bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres nous-mêmes et ne trouvions ainsi l'être en nous. (N. Ess. p. 42.) Bien souvent la considération de la nature des choses n'est autre chose que la connoissance de la nature de notre esprit et de ces idées innées qu'on n'a besoin de chercher au dehors. (p. 41.) La connoissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous-mêmes. (p. 58.) Dieu seul est l'objet externe immédiat. (T. II. P. I. p. 217.) Nous voyons tout en nous et dans nos âmes. (Examen du P. Malebranche.) Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. (N. Ess. p. 67. et T. V. p. 458. 371.)

La volition est l'effort ou la tendance (conatus) d'aller vers ce qu'on trouve bon et loin de ce qu'on trouve mauvais, ensorte que cette tendance immédiatement de l'apperception qu'on en a. (Nouv. Ess. p. 131. p. 154.) La substance libre se détermine par elle-même et cela suivant le motif du bien apperçû par l'entendement, qui l'incline sans la nécessiter. (Théod. § 288 et Nouv. Ess. p. 145.) Quant au parallèle entre le rapport de l'entendement au vrai et de la volonté au bien, il faut savoir, qu'une perception claire et distincte d'une vérité contient en elle actuellement l'affirmation de cette vérité: ainsi l'entendement est nécessité par là. Mais quelque perception qu'on ait du bien, l'effort d'agir après le jugement, qui fait à mon avis l'essence de la volonté, en est distingué. ... C'est qui fait que notre âme a tant de moyens, de résister à la vérité qu'elle connoît et qu'il y a un si grand trajet de l'esprit au coeur. (Théod. § 311.) La liberté ... consiste dans l'intelligence, qui enveloppe une connoissance distincte de l'objet de la délibération, et dans la contingence, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'âme de la liberté et le reste en est comme le corps et la base. (Ibid. § 288. § 34.) Il ne faut pas s'imaginer cependant, que notre liberté consiste dans une indétermination ou dans une indifférence d'équilibre, comme s'il falloit être incliné également du côte du oui ou du non et du côté de différens partis, lorqu'il y en a plusieurs à prendre. (§ 35 et T. II. P. I. p. 292.) Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. (Théod. § 320.) Être déterminé par la raison au meilleur c'est être le plus libre. ... Parler contre la raison c'est parler contre la vérité, car la raison est un enchainement de vérités. (Nouv. Essais p. 158.) Dieu seul est parfaitement libre. (Ibid. 131.) Il n'y a que la volonté de Dieu qui suive toujours le jugement de l'entendement. — Ce prétendu fatum, qui oblige même la divinité, n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement, qui fournit les régles à sa sagesse et à sa bonté, c'est une heureuse nécessité, sans laquelle il ne seroit ni bon ni sage. (Théod. § 291. § 301.) L'âme est libre des actions volon-

taires où elle a des pensées distinctes, et où elle montre de la raison, mais ses perceptions confuses, réglées sur les corps, naissent des perceptions confuses précédentes, sans qu'il soit nécessaire que l'âme les veuille et qu'elle les prévoie. (T. II. P. p. 98.) Tout ce qui arrive à l'âme dépend d'elle, mais il ne dépend pas toujonrs de sa volonté, ce seroit trop. (Théod. § 64.) Il y a des actions spontanées qui sont sans élection et par conséquent qni ne sont point volontaires. (T. II. P. I. p. 76.) Nous ne suivons pas aussi tonjonrs le dernier jugement de l'entendement pratique en nous déterminant à vouloir, mais nous snivons toujours, en vonlant, le résultat de toutes les inclinations, qui viennent tant du côté des raisons que des passions, ce qui se fait souvent sans un jugement exprès de l'entendement. (Théod. § 51.) Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme par tout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général et les actions libres en particnlier ne soient point nécessaires pour cela d'nne nécessité absolue, laqnelle seroit véritablement incompatible avec la contingence. (§ 52.) Nous ne ponvons pas sentir proprement notre indépendance, et nous n'appercevons pas toujonrs des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguille aimantée prenoit plaisir de se tonrner vers le nord, car elle croiroit tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'appercevant pas des mouvemens insensibles de la matière magnétique. (§ 50.)

Les perceptions insensibles sont d'un aussi grand nsage dans la pneumatique que les corpuscules dans la physiqne. ... Les perceptions remarquables viennent par dégrés de celles qui sont trop petites pour être remarquées. En juger autrement c'est peu connoître l'immense subtilité des choses qui enveloppe toujours et partout un infini actnel. (Nouv. Ess. Avant-prop. p. 11.) — Ces petits perceptions sont (donc) de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties, ces impressions que les corps .. font sur nous et qui enveloppent l'infini, cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers. (Ibid. p. 9. 10.) Si vous prenez votre uniasines ou inquiétude pour un véritable déplaisir, en ce sens je n'accorde point qu'il soit le seul aiguillon. Ce sont le plus souvent ces petits perceptions insensibles, qu'on pourroit appeler des douleurs inapperceptibles, si la notion de la douleur ne renfermoit l'apperception. Ces petites impulsions consistent à se délivrer continuellement de petits empêchemens, à quoi notre nature travaille, sans qu'on y pense. C'est en quoi consiste véritablement cette inquiétude qu'on sent sans la connoître, qui nous fait agir dans les passions aussi bien que lorsque nous paroissons les plus tranquilles. (Nouv. Ess. p. 147.) ... Mais pour revenir à l'inquiétude c'est-à-dire aux petites sollicitations imperceptibles, qui nous tiennent toujours en baleine, ce sont des déterminations confuses, ensorte que souvent nous ne savons pas ce qui nous manque, au lieu que dans les inclinations et les passions nous savons au moins ce que nous demandons ... C'est par là que nous ne sommes jamais indifférents, lorsque nous paroissons l'être le plus, par ex. de nous tourner à la

droite plutôt qu' à la gauche au bout d'une allée. Car le parti, que nous prenons, vient de ces déterminations insensibles. ... On appelle Unruhe en allemand le balancier d'un horloge. On peut dire qu'il en est de même de notre corps, qui ne sauroit jamais être parfaitement à son aise. — L'inquiétude est même dans la joie, car elle rend l'homme éveillé, actif, plein d'espérance pour aller plus loin. (Ibid. p. **123—125.**) L'inquiétude est essentielle à la félicité des créatures. (P. **148.**)

Cependant cette prévalence des inclinations n'empêche point que l'homme ne soit le maître chez lui, pourvu qu'il sache user de son pouvoir. Son empire est celui de la raison. — Le pouvoir de l'âme sur les inclinations ne peut être exercée que d'une manière indirecte. (Théod. § **326. 327.** § **64.**) Nous sommes plus libres que nous ne croyons. Nos déterminations primitives ne viennent point de dehors. (T. VI. P. I. p. **229.**) Au lieu de dire que nous ne sommes libres qu'en apparence et d'une manière suffisante à la pratique, comme plusieurs personnes d'esprit ont cru, il faut dire plutôt que nous ne sommes entrainés qu'en apparence et que dans la rigueur des expressions métaphysiques nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. — Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers est aussi durable, aussi absolu que l'univers même des créatures. (T. II. P. I. p. **56.**) Il (l'esprit) n'est pas seulement un miroir de l'univers des créatures, mais encore une image de la divinité. ... Notre âme est architectonique encore dans les actions volontaires et découvrant les sciences, suivant lesquelles Dieu a réglé les choses (pondere, mensura, numero) elle imite dans son département et dans son petit monde où il lui est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand. (Ibid. p. **37.**)

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Inhalt.

	Seite
Vorrede	5
Einleitung	11
Charakteriſtik Leibnitz's	17
Darſtellung und Entwicklung der Philoſophie Leibnitz's	33
Anmerkungen	193
Belegſtellen	273

SEP 19 1928